٦٣-٦٢

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه
مدرس المدرسة الكلكتية و اعانه فيه مولوي
مبد الحق و مولوي غلام تادر و رتب
زيله الويس اسپرنگر التيرولي

بخلاف القرآن فانه لايضاف الا الیه تعالی فيقال فيه قال الله تعالی وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروي عن ربه * و اختلف في بقية السنة هل هو كله بوحي اولا و آية و ما ينطق عن الهوى تويد الاول و من ثم قال صلى الله عليه و آله و سلم الا اني اوتيت الكتاب و مثله معه* ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم والالقاء في الرّوع و على لسان الملک * و لراويها صيغتان احداهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيما يروي عن ربه وهي عبارة السلف وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه و آله وسلم و المعنى واحد انتهى كلامه * وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجزوالحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزا والثاني ان الصلوة لاتكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي و الثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده و الرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم و بين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم و السادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى * و تبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي و بين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن و الآية * **تقسيم آخر** * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح و حسن وضعيف و كل منها الى ثلثة عشر صنفا المسند و المتصل و المرفوع و المعنعن والمعلق و الفرد و المدرج و المشهور و العزيز و الغريب و المصحف و المسلسل و زائد الثقة * و ينقسم الضعيف الى اثنی عشر قسما الموقوف و المقطوع و المرسل والمنقطع و المعضل والشاذ والمنكر والمعلل و المدلس و المضطرب و المقلوب و الموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة و له اقسام أخر و بيان الجميع في مواضعها * فائدة * اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث و الخبر فقيل هما مترادفان و قيل الخبراعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله و سلم و عن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم فكل حديث خبرمن غيرعكس كلي* و قيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة و السلام و الخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ و ماشا كلها الاخباري و لمن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه * وفي الجواهر و اما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و الخبر في حديث الرسول عليه الصلوة و السلام و قيل الخبر يباين الحديث و يرادف الاثر *

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم و افعاله و احواله وقد سبق في المقدمة *

التحديث لغة الاخبار * و عند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ و هو الشائع عند المشارقة و من تبعهم * و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار و التحديث عندهم بمعنًى واحد * فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ و فيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ و كلا هما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه * و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار و الانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة * و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة و هذا راي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيي القطان و اكثر الحجازيين و الكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره و نُقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة و منهم من رآى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه و هو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة و غيرهم و منهم من رآى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه و هذا مذهب ابن جريج و الاوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق * ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني و هذا مستحسن و ليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل * و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه و له بما لاطائل تحته نعم يحتاج المتاخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده و الا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتاخرين انتهى كلامه *

المحدِّث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى المدائن و القرى و حصّل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمّل الحديث رواية و اعتنى به دراية كذا في شرح النخبة *

المحدَّث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذي اذا رآى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حُدّث به و القي في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه * و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملهم من الملأ الاعلى و حُدّث بالامر و حقيقته * و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملهم است گويا بوي تحديث كرده مي شود و خبر داده مي شود * و در مجمع البحار گفته

كسي كه انداخته شده است در دل وى سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ايماني مخصوص مي گرداند حق تعالى بدان هركرا كه مي خواهد از بندگان خود • و قيل آنكه چون ظن كند بچيزي صواب بود گويا حديث كرده شده است بوي • و قيل كلام مي كنند بوي ملائك انتهى كلامه • و المحدث عند النحاة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند و المحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيئ في الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتي از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسى بشنود • كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضي و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شيئ و شريعة القصد الى بيت الحرام اي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا و فتح الحاء و كسرها لغة و قيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم و قيل بالفتح الاسم و بالكسر المصدر و قيل بالعكس كما في فتح الباري و كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف و الحجة بالكسر المرة و القياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم الحج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام و الحج الاصغر و هو العمرة كذا في جامع الرموز • و اما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الافعال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحققة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلونه بالمقتضيات الطبعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياضا من اللبن فسودته خطايا بني آدم و هذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته و معتده ومنشأه و مشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة

و العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام ❊ ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوٰته الى الله و علمه الى الله و كذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به الحديث ❊ ثم الصلٰوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن تم له ذلك ❊ و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمه والابرص وان مشى برجله طويت له الارض و كذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالٰهية فيها من غير حلول ❊ ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التضلع من ذلك ❊ ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية ❊ ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الالٰهية ❊ ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالٰهية في ذلك المقام ❊ ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القربة فهو في درجة العيان و ذلك حظ كافة الصديقين ❊ ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق ❊ ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى ❊ ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعاليه ❊ ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالٰهية بالوقوف مع الامور الشرعية ❊ ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القربة ❊ ثم الجمار الثلث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالٰهية ❊ ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقي لدوام الفيض الالٰهي و انه لاينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى ❊ ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى وديعة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل ❊

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالع ❊ و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته وهي شائعة في الكتب ❊ و القول بعدم افادتها الالزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ❊ و الحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواته جرحا و تعديلا و تاريخا و قد مر في المقدمة ❊ و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة ❊

الاجتماع بالدليل نزد بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمهٔ ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقلية يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله ❊ شعر ❊ بياميزد زتو باغي وگر برهان كسي خواهد ❊ قدت سرويست وزلفت سنبل وگل رخ ❊ كذا في جامع الصنائع ❊

الحاجة در مجمع السلوک میگوید ضرورت مقداریرا گویند که آدمي بي آن بقا نیابد و آنرا حقوق نفس نیزگویند • و حاجت مقداریرا گویند که آدمي بي آن بقا یابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامهٔ دوم بالاي پیراهن ونعلین درپاي • و فضول آنرا گویند که ازین هر دو قسم بیرون بود وآن پایاني ندارد پس بایدکه مرید مبتدي ترک حاجت و فضول نماید و ترک ضرورت نکند انتهی •

فصل الدال المهملة

الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء • و عند المهندسين نهاية المقدار و هو الخط والسطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط وفي الجسم المنقسم كذلك السطح • و الحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيأ و الا لكان الحد المشترك جزأ آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة و الى ثلثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • اعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم • وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غيرمتساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • و المراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العفو و قسم

لا يقبل العفو • و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد هكذا يستفاد من الهداية وفتح القدير و البرجندي • ويطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لايتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لايصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر و هو ما يميز الشيئ عن غيره و ذلك الشيئ يسمى محدودا و معرفا بالفتح • و هو ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها و الثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي • و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمه هكذا في العضدي و حاشيته للسيد السند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كلواحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات و العرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول • و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا • ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى • و يؤيد هذا التعميم

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس تصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • و قال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني و لاالحملي و لا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحملي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لاتسمى المقدمة و لا النسبة محدودة اصطلاحا • و يطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيئ في فصل الكاف من باب الفاء •

الحسد بفتح الحاء و السين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • و في خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود و قيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان و اقبح احوال الانسان و قيل الحسد داء لادواء له الا الموت و قيل الحسد جرح لايندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود و قيل الحسد نار وقودها الحاسد و قال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم و العمل بالعلم و السخاوة بالمال و التواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه بر خود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گويند ميان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گويند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گويند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدين الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه و آله و سلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقاربهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح و سكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم و هذا اولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل لان الحمد لا يتحقق الابعد امور ثلثة الوصف بالجميل و هو المحمود به و كونه على الجميل الاختياري اعني المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم و التعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لايشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر والمحمود به ان جعل الباء للسببية • فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها و الانعام محمودا عليه و اما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا • قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها و من حيث قيامها بمحلها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار و لذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا • ثم الوصف يتبادر منه ذكر مايدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا فصار مورد الحمد اللسان وحده و لما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون و اقعا بازاء النعمة و قد لايكون • و بقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل • وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل • وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح و البعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري و غيره على الاظهر و على هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره و المدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها و لا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لايجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا • ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا و جعل مثال اللؤلؤ مصنوعا • و توضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل و لا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشاف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الآية • ثم سأل كيف ذلك و ان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يسوّغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة • ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري و جعله غلطا و هو مخالف للمعقول و قصر المدح على الجميل الاختياري و هذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل و انه لا فرق فيه بين الحمد و المدح انتهى • وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان و هذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

غير مختص بالاختياري كالمدح و اختاره السيد السند في حاشية ايساغوجي و استدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا و بالحديث الماثور و ابعثه المقام المحمود الذي و عدته • قال و الحمل على الوصف المجازي و صفا له بوصف صاحبه كالكتاب الكريم و الاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر • ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار و ان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتاخرين فعلى القول الثاني لانقض بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار و هو ذاته تعالى اي مستندة اليه و ان لم تكن صادرة عنه بالاختيار و كذا على القول الاول بان يراد بالاختياري اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختياري و الصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية لاستقلال الذات فيها و عدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شان الافعال الاختيارية • و فيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الافعال الاختيارية الى خارج كارزاق زيد مثلا فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين القادر و الموجب و هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء فى الواجب و غيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل و الترك لانه مقابل للايجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول و ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية • و بالقيد الاخير خرج الاستهزاء و السخرية اذ لابد فى الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بان لايكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح و نحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية و الاستهزاء لا يقال فقد اعتبر فى الحمد فعل الجنان و الاركان ايضا لانا نقول ان كلواحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه • وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان و بعده و الحمد لا يكون الا بعده و ايضا قد يكون منهيا كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه المداحين و الحمد ماموربه مطلقا قال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى • ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد و غيرها • ثم اعلم ان القول المخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد و ايجاد الوصف لا الاخبار به فهو انشاء لا خبر و ليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال و مظهرلها اي لها مدخل تام في ذلك و من ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال و اظهاره لها مدخلا تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيرا عن اللازم بالملزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية و ذلك قديكون بالقول وقد يكون بالفعل و هذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها و من هذا القبيل حمد الله و ثناؤه على ذاته و ذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى و وضع عليه موائد كرمه التي لاتتناهى فقد كشف عن صفات كماله و اظهرها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمة قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك * والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء و على كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ و الكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة و اختيارها على كلمة من ياباها و اثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله • ع • انا الذي سمتني امي حيدرة • وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيئ من العلم و العد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة و الجملة استينافية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتمامه ويكون كلمة انت تاكيد للضمير المجرور في عليك و ما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية • و مقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولا او فعلا و بين ثنائه تعالى على ذاته اعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و يجيئ ذلك في فصل الراء المهملة من باب الشين المعجمة • قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني و اللسان الرباني اما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله و اكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر واما اللسان الروحاني فهو للخواص و هو ذكر القلب لطائف اصطناع الحق في تربية الاحوال و تزكية الافعال واما اللسان الرباني فهو للعارفين و هو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القربة و اجتناء ثمرة الانس و خوض الروح في بحر القدس و ذوق الاسرار بمباشرة الانوار •

فصل الذال المعجمة

* الحذ عند اهل العروض سقوط الوتد المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذ يسمى احذ كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف علن منه و ابدال متفا لكونه مهملا من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن • و في بعض رسائل العروض العربي الحذذ بفك الادغام ويويد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذذ بفتحتين من تصرفات اهل العروض و هو اسقاط الوتد المجموع من متفاعلن و القصيدة تسمى حذاء و هذا من البحر الكامل •

فصل الراء المهملة

* الحجر بحركات الحاء و سكون الجيم لغة المنع مطلقا • و في الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد المحجور موقوفا و اللام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصغير و الرقيق و المجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكره مثلا • و احترز عن الفعل فانه

لا حجر فيه لانه لا يفتقر الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبي او المجنون او العبد شيئا يضمنون و الاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح اصلا هكذا صرح في جامع الرموز و البرجندي *

الحجر بفتحتين بمعني سنگ كما في الصراح و الحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام * و الحجر الاسود عند الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية و اسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبعية وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم من هذا الباب *

الحجرة بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطرلاب عبارة عن الام و قيل مغايرة له قد سبق في فصل الميم من باب الالف * و اجزاء حجره عبارتست از سيصد و شصت قسم دائره كه بر روي آن حجره بود و آنرا درجات حجره نيز گويند و آن بمنزلهٔ درجات معدل النهار است كه منطقهٔ فلك نهم است كذا في شرح بيست باب *

التحجر هو ورم صغير يتجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر *

الحدر بالفتح و سكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجويد و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب الجيم *

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الذال المعجمة بمعني ترسانيدن * وعند النحاة هو المفعول به بتقدير اتق و نحوه مثل حذّر و بعّد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك و الاسد اي اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك و هو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكررا و طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية *

الحر بالفتح و التشديد لغة الخلوص و شرعا خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحر بالضم لغة من الحر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحُرّ و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز * و في مجمع السلوك و الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حريت وقتي رسد كه غرضي از اغراض دنياوي ويرا نماند و پرواي دنيا وعقبى ندارد چرا كه چزيكه تودربند آني بندهٔ آني * و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چيز ويرا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيک و ترك وعزلت و قناعت و فراغت اگر كسي چهار اول داشته باشد آن را بالغ گويند نه آزاده * و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختيار كنند و از اختلاط اهل دنيا و قبول هداياي ايشان احتراز نمايند و ميدانند كه صحبت اهل دنيا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسليم نظاره كنند و دانند كه آدمي را وقتي كاري پيش آيد كه نافع باشد اگرچه در نظر او ضار باشد عسى ان تكرهوا شيئا و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنيا و عدم اختلاط آنها نزد ايشان

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن * بدانکه بعضي ملاحده میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد ازوي بندگي زائل گردد و این کفر است چرا که بندگي از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگري کیست که درین محل دم زند آري بنده چون بمقام حریت رسد ازبندگي نفس خویش آزاد گردد یعني آنچه نفس مي فرماید او برآن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف ومشقت عبادت ازو دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود داند وبنشاط عبادت بجا آرد و الحریة نهایة العبودیة فهي هدایة العبد عند ابتداء خلقته کذا في مجمع السلوک في بیان الطریق

الحرارة بالفتح بمعني گرمي ضد البرودة بمعني سردي و ماهیتهما من البدیهات و ما ذکر في حقیقتهما فهي من جملة الاحکام * وبعض الحکماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شانه ان یکون حارا و قید من شانه للاحتراز عن الفلک فان عدم حرارته لایسمی برودة اذ لیس من شانه ان یکون حارا فعلی هذا التقابل بینهما تقابل العدم و الملکة و هو باطل لانها محسوسة و لاشيء من العدم بمحسوس * واعترض علیه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس * واجیب بان المحسوس هو المنفصل و عوارضه کاللون و الانفصال یدرک بالوهم التابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحکم بان العدم غیر محسوس با لحواس الظاهرة بدیهیة فالحق انها کیفیة موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع المتشاکلات و غیرها * وههنا ابحاث الاول کما یقال الحار لما تحس حرارته بالفعل کالنار مثلا یقال ایضا لما لاتحس حرارته بالفعل ولکن تحس بها بعد مماسة البدن الحیواني والتاثر منه کالادویة و الا غذیة الحارة و یسمی حارا بالقوة و کذا البارد یطلق علی البارد بالفعل و البارد بالقوة * و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طریقان التجربة و القیاس من الاستدلال باللون والطعم والرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني الاشبه بالصواب ان الحرارة الغریزیة اي الطبیعیة الملایمة للحیوة الموجودة في ابدان الحیوانات و یسمیها افلاطون بالنار الالهیة و الحرارة الکوکبیة و الناریة انواع متخالفة الماهیة لاختلاف آثارها الدالة علی اختلاف ملزوماتها في الحقیقة فانه یفعل حر الشمس في عین الاغشی من المضرة ما لایفعل حر النار و الحرارة الغریزیة اشد الاشیاء مقاومة للحرارة الناریة التي لیست غریزیة بل غریبة فان الحرارة الناریة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحیواني قاومتها الغریزیة اشد مقاومة حتی ان السموم الحارة و الباردة لا یدافعها الا الغریزیة و هذا مذهب ارسطو * و قال جالینوس الغریزیة و الناریة من نوع واحد فالغریزیة هي الناریة و استفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التیام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفریقها عسر علیها ذلک التفریق * والفرق بین الحار الغریزي و الغریب ان احدهما جزء المرکب و الآخر خارج عنه مع کونهما متوافقین في الماهیة الثالث قال ابن سینا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعکس اي تجمع بین المتشاکلات و غیرها ایضا لان الحرارة فیها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مرکب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام و غلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر الالطف فا لالطف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء و ربما لم تفد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات * ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر و الحرارة معدّة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معدّاتها هذا اذا لم يكن الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا * و اما اذا اشتد وقوي التركيب لا تفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة و الكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا و ذوبانا و كلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع و تجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة و لولا هذا العائق لفرّقه النار و ان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كا النوشادر فانه اذا اشرقته النار تفرقه النار و ان غلب الكثيف جدا لم يتاثر فلا يذوب والايلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق* * تنبيه * الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد و الجمع و التفريق لازمان له و لذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات و تجمع المتماثلات و تحدث تخلخلا من باب الكيف و تكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف و تصعيده اللطيف * و فعلها في الماء احالته الى الهواء لاتفريق بين اجزاء المتماثلات * و فعلها في البيض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة و البياض و اما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما * الرابع الحركة تحدث الحرارة و التجربة تشهده و انكره ابو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة و تسخن بمجاورتها العناصر الثلثة فتصير كلها بالتدريج نارا * و الجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولابد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقي العناصر و ليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح التجريد *

الحشر بالفتح و سكون الشين المعجمة في العرف هو و البعث و المعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد * و يطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني و الروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور و الروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها * ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرّق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مُزّقتم كل ممزّق انكم لفي خلق جديد و الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا او اثباتا هذا عند من يقول بحشر الاجساد و الارواح * و اما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها و اتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات و سعادتها و شقاوتها هناك بفضائلها النفسية و رذائلها * و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة و الشقاوة و يسمى بالآخرة ايضا * اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط و هو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة و الثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط و هو قول الفلاسفة الالهيين و الثالث ثبوتهما معا و هو قول كثير من المحققين كالحليمي و الغزالي و الراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة و جمهور متاخري الامامية و كثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة و هو المكلف و المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب و النفس تجري منها مجرى الآلة و النفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل احد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان في الدنيا و ليس هذا تناسخا لكونه عودا الى اجزاء اصلية للبدن و ان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها و قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات و الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية و كون اهل الجنة جُرداً و مُردًا و كون ضرس الجهنمي مثل أُحد و الرابع عدم ثبوت شيئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبعيين و الخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف و تهذيب الكلام *

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة و التحديد و التعديد * و عند اهل العربية هو القصر و هو اثبات الحكم للمذكور و نفيه عما عداه و كثير من الناس لم يفرق بينه و بين الاختصاص و بعضهم فرق بينهما وبجيئ في فصل الراء المهملة من باب القاف * واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد * ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه انكان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي و الا فهو استقرائي * قيل كثيرا مّا يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم و لا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه و الى ما سواه وسمى الاول قطعيا و الثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي وانكان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي ولما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى • ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية اوبعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجيئ في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيئ في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيئ ذكر كل منها في موضعه •

الحصار بالكسر در لغت قلعه ومحاصره كردن كسي را در جنگ • ونزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديگر دريک برج يا دو برج که پس و پيش او باشد يا ميان شعاع دو كوكب بدان صفت وآن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعليم • بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است وبودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست •

حصر الكلي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه وكحصر المقسم في الاقسام وحصر الكل في اجزائه هو الذي لايصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لايطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة وكحصر النوع في الجنس والفصل كذا في السيد الجرجاني •

الاحصار لغة المنع من كل شيئ ومنه المحصر بفتح الصاد وهو الممنوع من كل شيئ كما في الكشاف وغيره • والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه اوعمرته • والمحصر في الشرع الممنوع عن الحج او العمرة لخوف اومرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر •

المحضر بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • وفي الغرر وشرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار

و الحكم بالبينة او النكول على وجه يرفع الاشتباه * وكذا السجل * والصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها * وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال و غيره معرب چك والحجة والوثيقة تتناولان الثلثة يعني السجل و المحضر و الصك لان في كل منها معنى الحجة و الوثاق انتهى * و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل *

المحاضرة هي عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب و يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گويند كما يجيئ و حضور مقام وحدت را گويند كما في كشف اللغات من هذا الباب *

المحظور هو الحرام كما يجيئ في فصل الميم من هذا الباب *

المحقّر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغّر و كذا التحقير و يجيئ في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة *

الاحتكار هو لغة احتباس الشيئ لغلائه و الحكرة بالضم و سكون الكاف اسم له * و شرعا اشتراء قوت البشر و البهائم و حبسه الى الغلاء * و قوت البشر كالارزّ و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العسل و السمن * و قوت البهائم كالتبن و نحوه * و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلّت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة * و شرط البعض الاشتراءَ وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية *

الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعني سرخي * و عند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر * و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ⚏ *

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گويند * و در اصطلاح محدثين جامة را گويند كه دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامة باشد كه خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الاچه كه در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست كه نزد اكثر محدثين پوشيدن پارچة سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسك بظاهر حديث اياكم و الحمرة فانها زي الشيطان * و آنچه در لباس آنحضرت منقول است كه عليه حلة حمراء ايشان آنرا تاويل ميكنند برين نمط كه حلة مذكوره مخطط بود بخطوط سرخ اما ازانجا كه خطوط بهم پيوسة و نزديك تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت كرده و پوشيده مباد كه تاويل مذكور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مكه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و مي فرمايند كه حديث اياكم و الحمرة دررنگ معصفر وارد است الف و لام او براي عهد است و قصهٔ ورود آن باين وجه روايت مي كنند كه آن حضرت عليه الصلوٰة و السلام گذر فرمودند در جائيكه مردمان رنگ معصفر را تيار كرده پارچه ها رنگ مي كردند پس آن حضرت فرمودند كه اياكم و الحمرة الحديث زيراچه اصل در لام عهد است اما وقتيكه چيزي معهود نباشد پس بالضرورة بر استغراق محمول مي شود اگر ممكن باشد وگر نه برجنس هكذا في كتب الفقه •

المحمر بكسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كا لخردل كذا في الموجز و بحر الجواهر •

المحمرة اسم السبعية كما يجيئ في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الحورية بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة و مذهب ايشان مثل مذهب حاليه است الا آنكه ميگويند حوران بهشتي دربيهوشي نزد ما مي آيند و ما را با ايشان صحبت واقع مي شود و چون بهوش مي آيند غسل مي كنند كذا في توضيح المذاهب •

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعني تيرچرخ كه بران گردد و چوبكي كه بآن خميرنان را پهن كنند كما في كنز اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيئ في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة * الحرز بكسر الحاء و سكون الراء المهملتين في اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله في الحرز كذا في المغرب • و في الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • والمحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعدّه صاحبه مضيّعا كذا في البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز في اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيئ و كذا في الشرع الا انه بقيد المالية اى المكان الذي يحرز فيه المال كالدار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح و التشديد في اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار كذا في شرح المواقف •

الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز وسيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيّق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل * و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لايتصور زيادة الشيئ على حيزه ولا زيادة حيزه عليه * قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيئ ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز و ليس بمتمكن لم نجده الا في كلامه * و اما عباراتهم فتُفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى * و يويده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقيل متحرك وقيل لا و كذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا * و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان * وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير * و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء * و اما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي * وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي مايعتمد عليه المتمكن فان ضميره هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسرير و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الجرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شانه ان يكون مشغولا و الآن خال عن الشاغل على ما هو راي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز و لذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم و الحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه اوعدم حصوله و المفهوم من كلام شارح هداية الحكمة و محشيه العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعني الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز و ليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيولى و الصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تدمايز بهما لكن لاتتمايز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما * ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اي لهذه الاجسام وضع و مكان * قلت بالوضع و المكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالمجموع حيز واحد و المراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله حيز طبعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبعيان * قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته و المفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبعي هوما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطل استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية و كذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق و كذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به و هو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول و المراد بالطبعية على المعنى الاول الحقيقة * ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني و من كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول و ما يعرض لشيئ بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى * و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبعي للجسم ما يكون ملايما لذاته و لا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول و الثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر و بالجملة كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكر العلمي * فائدة * قال الحكماء المكان الطبعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خُلّي و طبعه طالبا لذلك الحيز * وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير و فيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعيا له و البسيطان المتساويان حجما و مقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض و النار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعتبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسر و ان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاوقان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما و على الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبعية تشتد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مر و ان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباينة كالارض والماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين و لان الارض والماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الافي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نزد منجمان عبارتست آزانكه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شبي بشب زير زمين باشد اين در شجره گفته •

التحيز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و انكان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتحيز هو الحاصل في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتحيز بالتبع • و عند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات و قد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير كالاعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهيولى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السين المهملة * الاحتباس

الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن ويجيئ لازما ومتعديا ومنه احتباس لطمث كذا في حدود الامراض •

الحدس بالفتح وسكون الدال المهملة في عرف العلماء هو تمثل المبادي المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الحدس بمعنى السرعة

السير ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادي الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا * و فيه تسامح اذ لا حركة في الحدس و لذا يقابل الفكر كما يجيئ و السرعة لا توصف الا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة و عبروا عنه بها * و قيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها * و قيل هو تمثل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس * وقيل هو الظفر للحدود الوسطى و تمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى و هي الانتقال من المطالب الى المبادي و على هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفي الحركة الثانية او نفي لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * و يجيئ تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الراء المهملة من باب الفاء *

الحدسيات في عرف الحكماء و المتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعدّ من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا و كذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها و ان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعدّ من الظنيات و لذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات و البعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف * و اختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقيل لابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة و مقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اختلاف تشكلاته النورية اتفاقيا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد و هكذا في المجربات * والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجربيات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا و هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن داعيا ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية و الماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل و ماهياتها يعني ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية و في الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال و ان لم يعلمه بخصوصيته و من شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع * والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس * والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة و جزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس * و قيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحدسيات

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخلة في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يؤتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • و قولهم الذي صفة الكلام و قولهم بما يرفع متعلق بيؤتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره و ان كان له معنى في نفسه و كقوله تعالى لايحطمنكم سليمان و جنوده و هم لايشعرون فقوله و هم لايشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • و انما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ و فيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام و وجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت و غيره و يكون في اثناء الكلام و آخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت و اخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لايجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم و خصوص من وجه • و اما النسبة بينه و بين التذييل فالظاهر انها المباينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود و يجب ان يكون التذييل للتاكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء موكدا لشيء و رافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان و الاطول و المطول و حواشيه و النسبة بينه و بين التتميم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر و التشديد هو القوة المدركة النفسانية و ايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس و هي البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس كذا في بحر الجواهر • و الحواس جمع الحاسة و هي الخمس المذكورة على ما في المنتخب و الاقتصار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لايثبتون الاهذه • و اما الحواس الخمس الباطنة و هي الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصرفة فانما هي من مخترعات الفلاسفة • فان قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال و الذاكرة و المتصرفة لانها ليست مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء و المتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بحصرها في الخمس لجواز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لايعلم قوة الابصار * ثم انه لاشك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا دراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى * واما انه هل يجوز ذلك نفيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل * فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيئ وحرارته معا قلنا لابل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان * و اما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور وهي المحسوسة باحدي الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلثة مدرك وحافظ فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هوالحس المشترك وحافظها الخيال و مدرك المعاني هوالوهم و حافظها الذاكرة ولابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنتظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه * تنبيه * الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين * و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها اوفي آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترتسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينافي ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر و لم يرتسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه * وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هوالنفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هوهذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري * فائدة * ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالمسموعات والابصار الي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات و هكذا * وخالفه فيه جمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا و للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف * فائدة * جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات و المعادن و اللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا في جميع الاعضاء و لذا سميت الملموسات باوائل المحسوسات و اما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربع الظاهرة *

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها و لهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين او تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كمامر * و محل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ و ذكروا لاثباتها وجوها منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة و ليسا في الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك في الحس و ليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة اخرى سوى الباصرة ترتسم فيها صورة القطرة و الشعلة و تبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة * ومنها انه لولا ان فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون اوليس هذا الملون فان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما و ليس شيء من القوى الظاهرة كذلك و لاالعقل لانه لايدرك الماديات و تفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف و غيره *

الحسي هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين مايدرك بالحس الظاهر و عند الحكماء مايدرك بالحس الظاهر او الباطن و الحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول و يقابل الحسي العقلي و هو ظاهر * و يؤيده ما وقع في شرح التجريد من ان كلا من الالم و اللذة حسية و عقلية و الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة و اما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى * فقد اراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء ولاخفاء في التقابل عند المتكلمين فانهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي و العقلي ايضا بلاسترة * و المراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدي الحواس الظاهرة كما ان المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو ولامادته بتمامها باحدي الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسي الخيالي و هو المعدوم الذي فرض مجتمعا من امور كلواحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة و لو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بهاكانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين و هي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي * و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و لان فيه تقليل الاقسام وتسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه * و الحسي عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيئ في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة *

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالع * فقوله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت * و يمكن تطبيق عبارة الطوالع على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لايتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخرفكان الحس هو الجازم * اعلم ان الحس لايفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لاسبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تُعِد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض فهو حكم اولي موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرر المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهران تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور والا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها* ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيئ دون الحسيات الكلية * ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تودي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب

عن الخطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولايترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان * فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة ما ذكره السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية * اعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوالع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال انكان الحاكم الحس فهي المشاهدات فانكان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وانكان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق * وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات انكانت الحواس ظاهرة ووجدانيات ان كانت باطنة * والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحدسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية * فائدة * البديهيات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وعلى هذا القياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته *

المحسوس هو الحسي اي المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض * والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا لا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالاصالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اي بتوسط الضوء واللون * وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا * والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منسوبا الى السطح اولا وبالذات و الى الجسم ثانيا و بالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيئ مثلا مرئيا بالذات و مرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لاينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر * و اذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات و بالمقدار ثانيا و بالعرض واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل و نحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في مبحث النفس الحيوانية * ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا و انواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات و تسمى باوائل المحسوسات ايضا كمامر و المبصرات و المسموعات و المذوقات و المشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلاوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجل و حمرة الخجل و المحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا *

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك و هو ادراك الشيئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيآت مخصوصة من الاين و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلابد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف الهيآت و كون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات * و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيئ بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيئ مع تلك الهيآت المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اي لايشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرك جزئيا و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعقل و هو ادراك المجرد عنها كليا كان او جزئيا انتهى * ولاخفاء في ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة * ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتخيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم والتعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة اوالباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات * و بالجملة فللاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة والآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين *

فصل الصاد المهملة * **الحرص** بالكسر و سكون الراء المهملة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لايقسم و قال اهل الرياضة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك * و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شيئ باجتهاد في اصابة *

الحصة بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات * وقال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين ولا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيئ في لفظ المقيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها و هكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة انتهى * و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها * والحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام والامم *

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض والميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني انكانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الايلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض *

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل و هي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة * وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذ المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار مايستر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع *

الحفصية بالفاء هي فرقة من الا باضية اصحاب ابي حفص بن ابي مقدام وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • و في اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابوحفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان و الشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة * الحضيض بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعني پستي زمين ودامن كوه كما في المنتخب • و عند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج و هي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • و الحضيض الممثلي و حضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري ممثل العطارد و المدير • و الحضيض المديري و الحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير و الحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج و اما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب الينا بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي و البعد الاقرب المقوم وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى و يسمى بالحضيض المستوي و الاوسط و الوسطي و البعد الاقرب الوسط يجيئ في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث و عند اهل العربية طلب الشيئ بحث و ازعاج على ما ذكر في المغني في بحث ألّا ولولا حيث ذكرهناك ان العرض و التحضيض معناهما طلب الشيئ و لكن العرض طلب بلين وتادب و التحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه و طريقه ان توضع البزور في قدر و توقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحرالجواهر و الاقسرائي •

الحيض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم ينفضه رحم امرأة بالغة لاداء بها و لم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين و خرج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض و قولهم ينفضه اي يخرجه الى الفرج الخارج فانه لونزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كمافي ظاهرالرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض و كذا النفاس و بالاول يفتى • و لا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف و قولهم رحم فخرج دم خارج من الانف و الجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداد فمه اذا حبلت و كذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة اوالصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبرالشارع و كذا مخرج لدم الدبر و قيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه و المني من ذكره فانه في حكم الذكر و قيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة و لذا اعتبر تبرعاتها من الثلث و قيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرءة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا و قيل خمسا وخمسين

سنة فلو رات تلك المرأة دما لا يكون حيضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما انكان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان •

الاستحاضة لغةً مصدر اُستُحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشريعةً دم اوخروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراه المراة اقل من ثلاثة ايام اواكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة * **الحابطية** بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها • قال الآمدي وهولاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولنعم هذا الاسم في حقهم فانه ينبئ عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند أهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيئ في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد الانحطاط الغير الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دايرة وللسطح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك السطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا او احوال

رواته جرحا و تعديلا و تاريخا * و قيل من روى ما يصل اليه و وعى ما يحتاج اليه كما مر فى المقدمة * و عند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر و اين از مخترعات بعضي متاخرين است و چنان اختراع نموده شده كه رديف بصدر ابيات برده شود مثاله * شعر * توباشي دلبر و جان هم توباشي * بهر غم مونس و همدم توباشي * توباشي آنكه ميبايد ترا گفت * كه بهر ريش دل مرهم توباشي * كذا في جامع الصنائع *

فصل الظاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد فى الحقوق كما يجيئ في فصل القاف *

حظوظ الكوكب كمايذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و هي بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلة ثم الحدثم الوجه *

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني و تذكرها و لذلك سميت ذاكرة ايضا و محلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر * و هي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ من شانها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كا لخيال للحس المشترك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني و قد ذكر مفصلا في لفظ الحواس *

حفظ العهد هو الوقوف عند ماحدّه الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أُمر و لا يوجد حيث ما نهي كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم *

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لاينسب كمالا الا الى الرب و لانقصانا الا الى العبد كذا فى الاصطلاحات الصوفية *

المحفوظ هو عند المحدثين يطلق على مقابل الشاذ و يجيئ في فصل الذال المعجمة * و المحفوظ اسمان لعددين مخصوصين في عمل الخطائين و يجيئ في فصل الالف من باب الخاء المعجمة * و فى الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات فى القول و الفعل و الارادة فلا يقول و لا يفعل الا ما يرضى به الله و لا يريد الا ما يريده الله و لا يقصد الا ما امر الله به *

فصل الفاء * الحذف بالفتح و سكون الذال المعجمة فى اللغة هو الاسقاط و في اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقي من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما * و عند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية و بهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة و ان ذكره البعض فيه اي في علم البديع و لعله جعله من الملحقات و هو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول * و در

مجمع الصنائع آرد كه حذف آنست كه دبير يا شاعر تكلف آن نمايد كه يكحرف يا زيادة معرب خواه معجم دركلام نيارد مثاله صنعت صدر مسند دستور مي برد زينت بهشت برين * درين الف متروك است * و معتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل و منقوط * و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعني حذف نوشته * والانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة و سمي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى * قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلة للحذف الغير المطرد كحذف لام يدودم انتهى * والانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا وسماه اي الحذف ابن جني سجاعة العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفيين * في الاتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالاقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيئ تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى * فمنه اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اي اهل القرية او ابقي على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر في قرأة * اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضافين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب * و منه حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبلُ و بعدُ و في المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو ربِّ اغفرلي و في ايّ و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شيئ عليهم * و منه حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعمله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو صم بكم عمي و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك * و منه حذف الخبر نحو فصبر جميل اي فامري صبر * و منه حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات * و منه حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي صالحة * و منه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعصاك البحر فانفلق اي فضرب فانفلق* وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففي تخريجه وجهان احدهما ان يكون تعليلا معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المومنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللاحسان الى مومنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضمرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه وليبلي الخ * ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح اي ومن انفق بعده * ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خُرِّج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي ووجوه عطفا على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزا لحما تمرا من هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه حذف العاطف * ومنه حذف المبدل منه خُرِّج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي لما تصفه والكذب بدل من الهاء * ومنه حذف الموكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه وابو الحسن ومن تبعه منعوه * ومنه حذف الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من دعاء الخير اي من دعائه الخير * ومنه حذف المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما ايضا لكن حذف المقول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر بدليل اسحر هذا * ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولا اغني عنه المقول نحو والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اي قائلين * ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر * ع * نُصِفَ النهار الماء غامره اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائص * ومنه حذف المنادى نحو الا يا اسجدوا اي الا ياقوم اسجدوا * ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق * ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب الصلة نحو اهذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو واتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه والخبر نحو وكلا وعد الله الحسنى اي وعده والحال * ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد اي ايوب * ومنه حذف الموصول الاسمي اجازه الكوفيون والاخفش وتبعهم ابن مالك وشرط في بعض كتبه كونه معطوفا على موصول آخر ومن حجتهم آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم اى والذي انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا * ومنه حذف الموصول الحرفي قال ابن مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق اي ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها * ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة صلة اخرى او دلالة غيرها * ومنه حذف الفعل وحده او مع مضمر مرفوع او منصوب او معهما * ومنه حذف التمييز نحو كم صمت اي كم يوما صمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن منكم عشرون صابرون وهو شاذ في باب نعم نحو من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت اي فبالرخصة اخذ

و نعمت رخصة * و منه حذف الاستثناء اي المستثنى و ذلك بعد الا و غير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا و ليس غير اي ليس الا عشرة و اجاز البعض ذلك بعد لم يكن و هو ليس بمسموع و اما حذف اداة الاستثناء فلم يجزه احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء و المستثنى جميعا و الصواب ان يقال الاستثناء مفرغ و ان المستثنى مصدر او حال اي الا قولا مصحوبا بان يشاء الله او الا ملتبسا بان يشاء الله و قد علم انه لايكون القول مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان * و منه حذف فاء الجواب و هو مختص بالضرورة و قد خرّج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك * و منه حذف قد في الحال الماضي نحو او جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت * و منه حذف لا التبرية حكى الاخفش لا رجل و امرأة بالفتح و اصله ولا امرأة * و منه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعا نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ و يقلّ مع الماضي و يسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر * ع * فلا و الله نادى الحي قومي * و سُمع بدون القسم و قد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا و قيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا و منه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه * و منه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب و الحق ان حذفها مختص بالشعر * و منه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا * و منه حذف لام لقد و هو لام جواب القسم و يحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكّيها * و منه حذف الجار و هو يكثر مع أنْ و أنّ و قد يحذف مع بقاء الجر نحو اللهِ لا فعلن كذا و اما حذفه مع المجرور فكثير * و منه حذف ما النافية جوزه ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار * و منه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعثا * و منه حذف كي المصدرية اجازه السيرافي في نحو جئت لتكرمني و انما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز * و منه همزة الاستفهام خرّج عليه هذا ربي * و منه حذف نون التاكيد يجوز في لافعلن للضرورة و يجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء و الاصل اضربن و في غيره ضرورة و قيل جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح * و منه حذف نوني التثنية و الجمع يجب عند الاضافة و شبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضاربا زيدا و الضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقو العذاب فيمن قرئ بالنصب وعند الضرورة * و منه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول ال و للاضافة و شبهها و لمنع الصرف و للوقف في غير النصب و لاتصال الضمير و لكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به و اضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقا او بنت عند قوم * و يحذف لالتقاء الساكنين قليلا و عليه

قرئ قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد * ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد و رجل من قالها * و منه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية و النداء * و سمع سلام عليكم بغير تنوين * و منه حذف لام الجواب و ذلك ثلثة حذف لام جواب لو نحو لو نشاء جعلناه اجاجا و حذف لام لافعلن و هو مختص بالضرورة و حذف لام جواب القسم كما سبق * و منه حذف حركة الاعراب و البناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم و يامركم و بعولتهن احق بسكون الثلاثة * و منه حذف الكلام في الجملة و يقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم و ثانيها بعد نعم و بئس اذا حذف المخصوص و قيل ان الكلام جملتان و ثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء و رابعها بعد ان الشرطية كقوله * شعر * قالت بنات العم يا سلمى و ان * كان عيا معدما قالت و ان * اي و ان كان كذلك رضيته ايضا و خامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله * و منه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف * و منه حذف جملة القسم و هو كثير جدا و هو لازم مع غير الباء * و حيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل و لم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبنه عذابا شديدا * و اختلف في نحو لزيد قائم و ان زيدا قائم او بقائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا * و منه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحو زيد قائم و الله و الثاني نحو زيد و الله قائم * فان قلت زيد و الله انه قائم او بقائم احتمل كون المتاخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا و جملة القسم و جوابه الخبر و يجوز في غير ذلك نحو و النازعات غرقا الآية لنبعثن بدليل ما بعده * و منه حذف جملة الشرط و هو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله * و حذف جملة الشرط بدون الاداة كثير * و منه حذف جواب الشرط نحو لو لا فضل الله عليكم و رحمته اي لعذبكم و هو واجب في مثل هو ظالم ان فعل و مثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله * و منه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق و يبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان و المطول * فائدة * الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة و ذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل * و اما قولهم سرابيل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو و انما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته و نحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان * فائدة * في ذكر شروط الحذف و هي ثمانية * الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما و نحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى و مبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مبنية عليه نحو تالله تفتؤ و اما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صناعي كما في قولك زيدا ضربته و قولك ضربني و ضربت زيد * و لا شتراط الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتبا و حذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشان * ومن الادلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة و اعطاء القواعد و انكان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم و ذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه * و يشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب و عمرو اي ضارب و يراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالته على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شيئ و اما تعيينه و هو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها و تارة يدل على التعيين ايضا نحو و جاء ربك اي امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجيئ الرب تعالى وعلى ان الجائي امره و تارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا و في مراودته لقوله تعالى تراود فتيها و العادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لايلام صاحبه عليه عادة لانه ليس اختياريا بخلاف المراودة و تارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر و هو اقواها نحو رسول من الله اي من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الادلة على اصل الحذف العادة بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهره من غير حذف نحو و لو نعلم قتالا لاتبعناكم اي مكان قتال و المراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال و يتغيرون بان يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الادلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان او فعلا * الثاني * ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف الفاعل ولا نائبه و لا شبهه كاسم ان و اخواتها * الثالث ان لا يكون موكدا لان الحذف مناف للتاكيد لانه مبني على الاختصار و التاكيد مبني على الطول و من ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى ان هذان لساحران اي ان هذان لهما ساحران فقال الحذف و التاكيد باللام متنافيان * و اما حذف الشيئ لدليل و تاكيده فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف عامل المصدر الموكد * الرابع * ان لا يودي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لانه اختصار الفعل * الخامس * ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار و الناصب للفعل و الجازم الا في مواضع قويت فيها الدلالة و كثر فيها الاستعمال لتلك العوامل و لا يجوز القياس عليها * السادس * ان

لا يكون عوضا عن شيئ فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة * السابع والثامن * ان لا يودي حذفه الى تهية العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي * وللامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول * ولاجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك * فائدة * اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزي نفس ان الاصل لاتجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاطفة في الصناعة ومذهب سيبويه انهما حذفا معا * فائدة * الاصل ان يقدر الشيئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشيئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه * وجوز البيانيون تقديره موخرا لافادة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهديناهم فان النحاة على انه يقدر موخرا ههنا اذ لايلي اما فعل * فائدة * ينبغي تقليل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربي زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير باقي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولايقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها * ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث * فائدة * اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفا كلا حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برواية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه * واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة * وقال العبدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل * واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع * فائدة * في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين * والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوى لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفا لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لامفعول له ومنه هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون وتارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله و تعليقه بمفعوله فيذكران • و هذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف • و قد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو اهذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشتبه الحال في الحذف و عدمه نحو قل ادعو الله او ادعو الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز و انكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه و الحذف ليس كذلك • و قال ابن عطية حذف المضاف و هو عين المجاز و معظمه و ليس كل حذف مجازا • و قال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ و معناه من حيث الاسناد نحو و اسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر اي فافطر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فضربه فانفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول • و قال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا ان لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • و قال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز و الا فلا و قد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار و الاحتراز عن العبث بظهوره و كالتنبيه على ضيق الوقت كما في التحذير و الاغراء و كالتفخيم و الاعظام لما فيه من الابهام و كالتخفيف لكثرته في الكلام كما في حذف حرف النداء و غير ذلك مما بين في كتب البيان و ان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المغني و الاتقان •

الحذف والايصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار و ايصال الفعل او شبهه الى المجرور هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة و اصطلاحا • و يطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانكه در مجمع الصنائع واقع شده كه محذوف كلمهٔ را گويند كه چون آنرا از عروض و ضرب بيفكني معني شعر ناقص نگردد و آنچه ماند بحري ديگر شود بلفظ و معني راست مثاله • شعر • گلنار برخ داري شكر بلبان داري • صد نقش درين داري صد نقش دران داري • اين از بحر هزج اخرب است و اگر كلمهٔ داري را از اخير هر دو مصراع دور كني وزن رباعي بود •

الحرف بالفتح و سكون الراء المهملة في العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتركب منه اللفظ نحو ا ب ت لا الف و باء و تاء فانها اسماء الحروف لا انفسها كما في النظامي

شرح الشافية و يسمى حرف التهجي و حرف الهجاء و حرف المبني * و ماهيته واضحة بديهية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها و صفاتها و بهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد على مقطع محقق و هو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق و اللسان و الشفة او مقطع مقدر و هو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له في شيء من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء و لذا يقبل الزيادة و النقصان و يختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري * و عرفه ابن سينا بانه كيفية تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة و الثقل تمييزا في المسموع * فقوله كيفية اي هيئة وضعية * و قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء و الطاء و الدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض و هذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني * و توضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان و النقطة للخط فان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان و قد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان * و قوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما و انكانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة و لا بالثقل صوت عما يشاركه فيه * و قوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة و هي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف و بعضها الى الفم مع انطباق الشفتين و البحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة و البحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة و الثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع و نحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا * اما الطول و القصر فلانهما من الكميات المحضة و الماخوذة مع الاضافة و لا شيء منهما بمسموع و انكان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت و هو مسموع و صوت حاصل قبل ذلك الوقت و هو ليس بمسموع * و اما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة و البحوحة ونحوهما و المسموع واحد وقد تتحد و المسموع مختلف و ذلك لان هذه الامور ان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع و لا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت و عارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع * و الحق ان معنى التمييز

في المسموع ليس ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة ونحوهما كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات * و يعرّف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولية ودلالة الكلمة دلالة ثانية وهو موضوع علم الجفر و بهذا صرح في بعض رسائل الجفر و لذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف * تقسيمات حروف الهجاء * الاول الى المعجمة وهي المنقوطة و غير المعجمة و هي غير المنقوطة و تسمى بالمهملة ايضا * الثاني الى نوراني وظلماني * قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقية ظلمانية * و منهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق و الظلمانية بحروف الخلق * و منهم من قال نوراني را اعلى خوانند و ظلماني دو قسم اند هفت حروف را ادنى خوانند و آن ب ت د ذ ض و غ است و هفت حرف باقي را ادنى ادنى خوانند كذا في بعض رسائل الجفر * الثالث الى المسروري والملبوبي والملفوظي * وفي بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنكه از تركيب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف وجيم و دال و اينها سيزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف كه اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جيم و دال * و مسروري آنكه از تركيب سه حرف بتلفظ آيد ليكن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است ميم و نون و واو * ملبوبي آنكه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهى كلامه * وبايد دانست كه در ملفوظي مشروط است كه حرف اول و آخر از يك جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخيزد و اين مبطل تقسيم است بسوي سه قسم ومويد است اينرا آنچه در فرهنگ جهانگيري ذكر نموده وگفته كه علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و اين دوازده حرف اند با تا ثا حا خا را زا طا ظا فا ها يا و قسم دويم را ملفوظي گويند و آن سه حرفي بود كه آخرش از قسم اول نباشد و اين سيزده حرف است الف جيم دال ذال سين شين صاد ضاد عين غين قاف كاف لام وقسم سوم را ملبوبي و مكتوبي گويند و آن سه حرفي باشد كه آخرش از قسم اول باشد و اين سه حرف است ميم نون واو انتهى * ومخفي نيست كه درين كلام ملبوبي رابر مسروري اطلاق نموده بعكس كلام سابق * الرابع الى المنفصلة وغيرها در انواع البسط مي آرد الف و دال و ذال و را و زا و واو و لا اينها حروف سبعة منفصله خوانند چه اينها در كتابت منضم بحرفي ديگر نمي شوند و اينها را خواتيم نيز خوانند وماوراي اينها را غير منفصله گويند * الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا * در انواع البسط ميگويد حروف يا متشابه اند ومتزاوجه نيز نامند و آن حروفيكه در صور آنها تفاوتي نيست مگر بنقطه چون حا و خا و يا مفرده و آن حروفيكه چنين نباشند * السادس الى المصوتة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها * و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة و لكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا * و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا في شرح المواقف * السابع الى زمانية و آنية وفي شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة * و كذا بعض الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرهما من الصوامت التي لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان * و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت و الحرف هو الطرف * و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زماني كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا و كذا الحال في الحاء و الخاء كذا في شرح المواقف * الثامن الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة * و المتخالفة ما ليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة في الحقيقة و ان كانت مختلفة بالعوارض * قال في الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين و اللامين وبالمتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الظاء و الثاء و بالمتقاربين ما تقاربا مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى * فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها * التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركه * والمهموسة بخلافها اي ما لاينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس وهي السين و الشين و الحاء و الخاء و الثاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء و الكاف * و المجهورة ما سواها ففي المجهورة يشبع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها * وكذا الحال في المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما في الضاد و الزاء و العين والغين و الياء فهي مجهورة رخوة واذا اشبعته و لم يجر الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة * قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر و المهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخي الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا * ثم ان اردت الجهربها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم * وتمتحن المجهورة بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قا قا قا او قو قو قو او قي قي قي او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجرى النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت * و اما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر و هو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس و ان لم يكن هناك صوت وانما يجرى النفس اذا ضعف الاعتماد * و انما كُرّرت الحروف في الامتحان لانك لونطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع المجهورة لا بعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس * وانما جاز اشباع الحركات لان الواو و الالف و الياء ايضا مجهورة فلا يجري مع صوتها النفس * واما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجرى الصوت نحو ككك وقس على هذا * العاشر الى الشديدة و الرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجرى الصوت و الرخوة بخلافها * و اما ما بينهما فحروف لايتم لها الانحصار ولا الجري * و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها و الحركات ابعاض الحروف من الواو و الياء و الالف وفيها رخاوة مّا لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شيء من الرخاوة فلم يتبين شدتها * فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة * فالحروف الشديدة الهمزة و الجيم و الدال و الطاء المهملتان و الباء الموحدة و التاء المثناة الفوقانية و الكاف و القاف * و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعنا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي مما بينهما * و انما جعل هذه الاحرف الثمانية اي اللام و الميم و الياء المثناة التحتانية و الراء المهملة و الواو و العين المهملة و النون و الالف مما بينهما اي بين الشديدة و الرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف و هذه الاحرف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها * اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء * و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لايتجافى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالدال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فويق مخرجه * و اما الميم و النون فان الصوت لايخرج عن موضعهما

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما* و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيأ لانحرافه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير * وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجري منه شيئ * و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاوي اي ذا الهواء كالناشب و النابل* و انما كان الاتساع للالف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيئ من هذا فاوسعهن مخرجا الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر* اعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع * و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي * و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الضاد و الظاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثنى عشرحرفا و هي حروف ولمن اجدك قطبت وهذا القائل ظن ان الرخاوة تنافي الجهر و ليس بشيئ لان الرخاوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر * الحادي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء * و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق عليها الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الظاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيئ من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة * الثاني عشر * الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الخاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها* و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع و هي ماعدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لايلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة * الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصمتة فحروف الذلاقة ما لاينفك عنه رباعي او خماسي الا شاذا

كالعسجد و الدهدقة و الزهزقة و العسطوس و هي الميم و الراء المهملة و الباء الموحدة و النون و الفاء و اللام * و المصمتة بخلافها و هي حروف ينفك عنها رباعي و خماسي و هي ما سوى حروف الذلاقة * و الذلاقة الفصاحة و الخفة في الكلام و هذه الحروف اخف الحروف و لذا لاينفك عنها رباعي و خماسي فسميت بها * و الشيء المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا فسميت بذلك لثقلها على اللسان * الرابع عشر الى حروف القلقلة و غيرها فحروف القلقلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف و ذلك لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقلة اللسان و تحريكه عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع و هي القاف و الدال المهملة و الطاء المهملة و الباء الموحدة و الجيم * و قال المبرد ليس القاف منها بل الكاف و غيرها ما سواها * الخامس عشر الى حروف الصفيرة و غيرها فحروف الصفيرة ما يصفر بها اي يصوت بها و هي الزاء المعجمة و الصاد و السين المهملتان سميت بها لوجود الصفير عند النطق بها و غيرها غيرها * السادس عشر الى حروف العلة و غيرها فحروف العلة الالف و الواو و الياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي و غيرها غيرها و حروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف * ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين و لا ينعكس و الالف حرف مد ابدا و الواو و الياء تارة حرفا مدّ و تارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل * و كثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حرف المد و اللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيء باسم ما يول اليه هكذا في جاربردي شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين * و قيل بتباين المد و اللين و عدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما و خصوصا مطلقا كذا في تيسير القاري * السابع عشر الى حروف اللين و المد و غيرها و قد عرفت قبيل هذا * الثامن عشر الى الاصلية و الزائدة فالاصلية ما ثبت في تصاريف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته * و الزائدة ما سقط في بعضها كواو قعود في قعد * ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء و العين و اللام الاولى و الثانية و الثالثة فهو اصلي و ما ليس كذلك فهو زائد و ليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه و هو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربردي حاشية الشافية * و حروف الزيادة حروف اليوم تنساه اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها * و لمعرفة الزائد من الاصلي طرق كالاشتقاق و عدم النظير و غيرهما يطلب من الشافية و شروحه في بحث ذي الزيادة * و الحروف في اصطلاح الصوفية الصورة المعلومية في عرصة العلم الالهي قبل انصباغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات و يجيئ في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف * و في الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها و هي خمسة الالف و الدال و الراء و الواو و اللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته و هي خمسة الذات و الحيوة و العلم و القدرة و الارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات ولا سبيل الى كمالات الذات الا بها و مهملة تتعلق بها الحروف و تتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية و الاربعة الخلقية وهي العناصر الاربع مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته و لكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى موجد يوجده و لو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره و لذا كانت حروفه متعلقة بالحروف و تتعلق الحروف بها * و لما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف و لاتتعلق هي بحرف منها و لايقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم * و اعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند الايجاد العيني واما هي ففي اوجهها و تعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن و ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاقا حكميا لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العامي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه * وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق بسيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة * بدانكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گويند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف از ميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ وتد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف وسطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف وسطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت وسطور چهار باشند چهارم حروف از هر يك از سطر دويم و سويم قلوب باشند و اگر

حروف ده وسطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا في انواع البسط *

الحرف في اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنى في غيره ويسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا ويسميه المنطقيون بالاداة * ومعنى قولهم على معنى في غيره على معنى ثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد * وقيل المعنى على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وهذا هو التحقيق وستعرف ذلك مستوفى في لفظ الاسم في فصل الواو من باب السين المهملة * ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة او ناصبة صرفة كأن واخواته او مع الرفع كالحروف المشبهة بالفعل وهي ان وان وكان وليت ولعل ولكن فانها تنصب الاسم وترفع الخبر على عكس ما ولا المشبهتين بليس وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو واو وبل ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التي لا يختل بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يجيء في لفظ الصلة في فصل اللام من باب الواو وحروف النفي الغير العاملة وحروف النداء التي يحصل بها النداء كيا وحروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم وبلى وحروف التنبيه كيا والا وحروف التحضيض كهلا والا وحروف التفسير كاي وحروف التنفيس كالسين وسوف وحرف التوقع كقد وحرف الردع اي الزجر والمنع وهو كلا وغير ذلك وان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو *

الحروف العاليات هي الشؤون الذاتية الكامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة واليها اشار الشيخ بقوله * شعر * كنا حروفا عاليات لم تقل * متعلقات في ذرى اعلى القلل * انما انت فيه ونحن انت وانت هو * والكل في هو هو فسل عمن وصل * هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم *

التحريف في اللغة هو تغيير عن موضعه وفي اصطلاح المحدثين هو التصحيف اي تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة * وفي اصطلاح القراء تغير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت * وفي الاتقان ومن البدعة نوع احدثه هولاء الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت واحد فيقولون في قوله افلا تعقلون بحذف الالف ويمدون ما لا يمد ليستقيم لهم الطريق الذي سلكوه ينبغي ان يسمى التحريف انتهى * وفي الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت واحد وياتي بعضهم ببعض الكلمة والآخر ببعضها ويحافظون على مراعاة الاصوات خاصة * وفي اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام ودر رسالة مسمى بانواع البسط ميگويد تكسير زمام يعني تحريف حروف زمام بدينطريق بود كه چون تكسير نمايند حرف آخر زمام را در اول سطر بنويسند وحرف

اول زمام را بجاي حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجاي حرف سويم اول سطر بنويسند و حرف دويم اول زمام را بجاي حرف چهارم و بهمين قاعده تمام کنند و اين تحريف را درهر سطر نمايند تا آنکه زمام باترتيب زمام اول باز آيد و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول درآخرزمام آيد وحرف دويم زمام اول در اول زمام آيد تکسير تمام شده باشد و اگر سطر ديگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد * و در جميع انواع بسط ما دامي تحريف کنند که بزمام اول باز گردد الا دربسط تمازج که دران عمل نظر ميکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحريف نمايند اگرحروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحريف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برين قياس و دربعضي صور در تحريف ابتدا از حرف اولين کنند يعني حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نويسند و حرف آخرين را در دوم سطر دوم و همچنين عمل بپايان رسانند *

المحرف علي صيغة اسم المفعول من التحريف نزد محدثين مرادف مصحف است و قيل هر دو متباين اند * و در اصطلاح شعراء آنست که لفظي را حروف تهجي خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله * شعر * شاه شهاني و بشاهان دهر * لطف توتاء و الف و جيم داد * و زره احسان برعايا همه * بذل توجيم و الف و ميم داد * کذا في جامع الصنائع *

الانحراف في اللغة الميل الى الحرف اى الطرف * و عند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح المائل و يسمى بعرض الوراب و الالتواء ايضا و هو مختص بالسفليين و يجيئ في لفظ العرض في فصل الضاد المعجمة من باب العين * و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بين خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لايكون ازيد من ربع الدور هكذا ذكرالعلي البرجندي في شرح بيست باب *

المنحرف: هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفيين اسم حرف من حروف الهجاء و هي اللام لان اللسان ينحرف بها عند النطق بها هكذا في الشافية و شروحه في بيان حروف الهجاء * و عند المهندسين اسم شكل مسطح ذي اربعة اضلاع و لا يكون مربعا و لا مستطيلا و لا معينا و لا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس * وقد يقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالمنحرف و هو ثلثة اقسام احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربع قائمتين و الباقيتان مختلفتين هكذا |__/ و ثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين و الباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتاه على احد المتوازيين و منفرجتاه على الآخر هكذا /__\ او كانت احدى حادتيه مع احدى منفرجتيه على احدهما و الباقيتان على الآخر هكذا /__/ و الاول من هذين القسمين يسمى بذى الذلقة و القسم الثاني يسمى بذى الذلقتين و ثالثها ما تكون زاويتاه حادتين

مختلفتين و الباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا و الا اي و ان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف و وجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التاسيس و شرح خلاصة الحساب * والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي و تحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلي فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا *

الحصف بفتح الحاء و الصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزيرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه * و مثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند *

الحلف بالفتح و سكون اللام او كسرها يمين يوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز * و فيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتابيد و الحلف المجهول مالم يعين فيه الوقت بالتابيد و غيره *

فصل القاف * الحرق بالفتح و بالراء المهملة الساكنة سوختن * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطهٔ تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات *

الحرقة بالضم و سكون الراء المهملة سوزش و ما يجده الانسان في العين من الرمد او في القلب من الالم او في طعم شيء محرق * و حرقة البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر * و حرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطوري گويد كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بديع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نيازي بارتعالى و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر تناي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غايات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجازي خوانند كذا في جامع الصنائع *

الاحتراق مصدر من باب الافتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجيء *

الاحراق هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب و ترسيب اليابس * و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبقي رماديتها كالفرفيون كذا في بحر الجواهر و الموجز *

الحقة بالكسر لغة ما اتي عليه اربع سنين من الابل و شريعةً ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحقة هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب و الحمل * ثم الحقة مونث الحق بالكسر و الجمع حقاق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة *

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالى و راست كردن سخن و درست كردن وعده كذا في المنتخب * و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يجيء في لفظ الحقيقة * و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا * و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى * و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى * و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى * و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدقَ الكذبُ و الحقَّ بالمعنى المصدري البطلانُ و يقابل الصادقُ الكاذبَ و الحقَّ على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول * فائدة * اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدات و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطاء يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحمادية في كتاب الكراهة * اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية * و اعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله و هذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص و حق الله مالايسقط باسقاط العبد كالصلوة و الصوم و الجهاد و الحج و حرمة القتال في الاشهر الحرم و الانفاق في سبيل الله و حرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق و نحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق و الايمان و الايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى * وقال الفاضل الچلپي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه و صيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر و الانتفاع فلا يكون حقا له بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير و لذا يباح باباحة المالك ولايباح الزنا باباحة الزوج الا ماروي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها * و فيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام و هو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة و الصوم و الحج حقوق الله تعالى و ليس منفعتها عامة * و اجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و رفع الكفران و هذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير *

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيوتها و بقاؤها و ما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الراء من باب الخاء المعجمة *

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق و البقاء به علما و شهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين * و قيل علم اليقين ظاهر الشريعة و عين اليقين الاخلاص فيها و حق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني * اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما و هو علم اليقين و الثانية ما يحصل من المشاهدة و هو عين اليقين و الثالثة ما يحصل بالشيئ بعد اتصاف العالم بذلك الشيئ و هو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق *

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان * منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيئ في فصل الراء المهملة من باب العين المهملة * ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع و البيانيين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة و المجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان

كلا منهما اما في المفرد ويسميان بالحقيقة و المجاز اللغويين و اما في الجملة و يسميان بالحقيقة و المجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي ابي بكر و هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلاقرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا مبتدأ * و اثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية و هو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لايعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما و زعموا ان اسماء الذوات اي ماهي من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كالمومن و الكافر و الايمان و الكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اي ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلي و المزكي و الصلوة و الزكوة و الظاهر ان الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط اعني ما لم يعرف اهل اللغة معناه و لانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع و تعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع و الشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشرعية كما هو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام و الفقه و الاصول و من يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا * و اما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه و هذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه * و عند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية و الحق انه لاثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجهين و هو مذهب المعتزلة و الفقهاء اولا فيكون مجازات لغوية و هو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ و منهم من زعم ان مذهب القاضي انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية و كونها حقائق شرعية و ان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدي و حواشيه * و منها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم و هذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا * قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستعارة التبعية * و منها الماهية بمعنى ما به الشيئ هو هو و تسمى بالذات ايضا * و الحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية و الجزئية و الموجودة و المعدومة * و ايضا ان الباء في به للسببية و الضميران للشيئ فالمعنى الامر الذي بسببه الشيئ ذلك الشيئ و لو قيل ما به الشيئ هو لكان اخصر * ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل و ايجاده ضرورة ان المعدوم

لا يكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره * قلت الفاعل مابسببه الشيئ موجود فى الخارج لا ما به الشيئ ذلك الشيئ فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعها الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس * واما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به فى الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيئ الموجود فى الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لاكون الشيئ ذلك الشيئ ضرورة انه لامغايرة بين الشيئ ونفسه * فان قلت الشيئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور * قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل فى التعريفات الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت * فان قلت لا مغايرة بين الشيئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية * قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الشيئ في كونه ذلك الشيئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما * وقد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيئ هو ذلك الامر بمعنى انه لايحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا لان الانسان في كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيئ ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيئ لنفسه كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي * وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادة ان ما به الشيئ ليس الا الشيئ وليس راجعا الى الشيئ فالمعنى ما به الشيئ هو الشيئ اعني امر باعتباره مع الشيئ يكون الشيئ هو الشيئ و لا يثبت بالبداهة للشيئ الا نفسه بخلاف الجزء و العارض فانه باعتباره مع الشيئ و اثباته للشيئ يكون الشيئ غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لايكون الانسان الا انسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق و لو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك * وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيئ و علته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات * و اندفع ايضا ان احد الضميرين زائد و يكفي ما به الشيئ هو وانه يرد بالذاتي و ان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي الاثنينية انتهى و هذا حسن جدا * اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء و المتكلمون و الصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها و هي حقيقة الله سبحانه * و الثانية حقيقة مقيدة منفعلة سافلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض و التجلي و هي حقيقة العالم * و الثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق و التقييد و الفعل و الانفعال والتاثير و التاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعلة من اخرى و هذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين و لها مرتبة الاولية و الآخرية و ذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة و كل متفرقتين فلابد لهما من اصل هما فيه واحد و هو فيهما متعدد مفصل و ظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه و المنفعلة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية و تؤثر في موادها و كلواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى * وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات أخر تجيئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم * و بعض ما يتعلق بهذا المقام يجيئ في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الذال المعجمة * ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم و اطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوالع و شارح التجريد ان الحقيقة و الذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى * فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء و حقيقتها كذا بل ماهيتها كذا * ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات ومحو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه * وفي مجمع السلوك اما الحق و الحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات و الحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات و الحقيقة اسم الصفات * ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى و صفاته خاصة و ذلك لان المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس و الهوى و دخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة و وصل الى مقام الحقائق و انكان بُعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لائقا للاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد * و قال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى * وقد يريدون بالحقيقة كل ما عدا عالم الملكوت و هو عالم الجبروت * و الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض * و الجبروت ما عدا الملكوت * و قال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريده لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى * وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية و يجيئ في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهملة ما يزيد على هذا *

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيئ في فصل الياء من باب العين المهملة * و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احديت است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند *

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الندب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب * و الاكثرون على انه مجاز لانه جاوز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الندب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متباينة هكذا في كتب الاصول *

الحقيقي يطلق على معان * منها الصفة الثابتة للشيئ مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيئ بالقياس الى غيره * و منها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار * و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و لا نسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي * و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

معا تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا * و منها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة و المقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي و هي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدروجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممتنعة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتاخرون * ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال و كذا في عقد الحمل فسره صاحب الكشف و من تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب * و قال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر * ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة للاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج * وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة في الخارج محققا بل عليها و على افراده المقدرة الوجود ايضا * و اعتبار امكان الافراد للاحتراز عن الذهنية و هي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلثة اقسام * و المشهور تقسيمها الى الحقيقية و الخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما * قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة للافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة و لا تختص بالافراد الخارجية المحققة و المقدرة لتشتمل القضايا الهندسية و الحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا * فنقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية و الخارجية المحققة و المقدرة و هذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة و الفردية للثلثة و تساوى الزوايا الثلث في المثلث للقائمتين * و قسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية و الذاتية و العرضية و نحوها * و قسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة و السكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية و الحسابية و تسمى هذه حقيقية و ثانيتها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية و تسمى هذه القضية قضية خارجية و ثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالا فراد الذهنية و تسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق و ههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية و حواشيه و شرح المطالع * و اما

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة المحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات و الجزئيات لا يبحث عنها في العلوم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها و احاطتها و لا يتصور حصرها لانها توجد و احدة بعد واحدة و كذا تعدم • و الثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي و ذاك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي و لفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي و كل من الشهر و السنة حقيقي و وسطي و اصطلاحي و نحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت و الكون والوجود • و عند المعتزلة مرادف للثبوت و اعم من الكون والوجود ويجيء في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاصلا لشيء في نفسه قائما به واما تبعي وهو ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان • و عند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه و قد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققي كه مشاهدهٔ حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدي باسمي ياصفتي يا اعتباري يا تعيني ياحيثيتي منحصرو مقيد نيست دربنها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق و منزه بود از تقييد و لا تقييد واطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقييد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق و وجه مقيد بكل قيد و من شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق و الخلق و الفناء و البقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحا مطوقا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •

الحمق بالضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل و المدينة وجودة المعاش ومخالطة

الناس و المعاملة معهم لافی العلوم النظرية و لافی العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فانكان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلة فلا علاج له * و الرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر* و فی الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحمق بطلانه *

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها وقلّ من تنبه له او نبه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي فی البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرده بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي * و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره فی الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره فی الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني واخرجها * و قال الزركشي هو ان يجتمع فی الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افتريٰه قل ان افتريته فعليّ اجرامي و انا بريء مما تجرمون التقدير ان افتريته فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بريء مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلايتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لاتقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرهن من الدم و يتطهرن بالماء فاذا تطهرن و يتطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئ و آخر سيئا بصالح * و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة فی الثوب فحبك الثوب سد مابين خيوطه من الفرج و شده و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق * وبيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حوكه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقه فسدّ بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا فی الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب *

الحركة بفتح الحاء و الراء المهملة فی العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة * قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهی المتبادرة في استعمالات اهل اللغة * وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف * و يويد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة فی العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى انتهى • و عند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات •
ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر اي مجموع الحصولين
لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الاول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف
و لذا قيل الحركة كونان في آنين في مكانين و السكون كونان في آنين في مكان واحد و يرد عليه ان
ما احدث في مكان و استقر فيه آنين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون
ذلك الحادث في الآن الثاني جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا و مع الثالث
يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني
شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف و لذا قيل الحركة كونٌ اولُ في مكان ثان
و السكون كون ثان في مكان اول و يرد عليه و على القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لايكون
حركة و لا سكونا • اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • و المعتزلة قد اتفقوا
على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية املا فعلى القول ببقاء
الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين و لا لكون الكون اولا و ثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض
التجدد فرضا و على القول بعدم بقائها يرد ان لايكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في
الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب • و قيل الحق ان
السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون اول في مكان ثان • و مما يجب ان يعلم ان المراد
بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث و على هذا
قس سائر التعاريف • و اعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا
في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهما على
شرح العقائد النسفية و يجيئ ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف
• و اما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هي خروجٌ ما بالقوة الى الفعل على
التدريج بيانه ان الشيئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة
فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه و هو الباري تعالى و العقول على رائهم او بالفعل
من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل
فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة المائية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا
و فسادا و اما على التدريج و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة
الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة اوبالتدريج • و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن
المتاخرين عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيئ في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور و كذا الحال فى اللادفعة و كذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة و هكذا قال ارسطو و توضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول فى المكان الثاني و امكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني و الحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول * ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدٰهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير و السلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه و ليس شيئ من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير و لا يحصل فيها و احد من هذين الوصفين فان الشيئ مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لايستعقب شيئا و لا يبقى عند حصولها شيئ منها بالقوة * و اما الامكان الاستعدادي و انكان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي و ثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها و قوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها * اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلاتفاوت بين الحركة بمعنى القطع و الحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اصلا الى المنتهى و اذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا * و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة و الفعل في ذات شيئ و احد * و الحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل و لم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال و فيما يتادى اليه ذلك الكمال * وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية و بقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصورة النوعية لانواع الاجسام و الصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع و الجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور و ما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط و ذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية * و انما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه * و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم * و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاض تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى مايترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداده وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظر و هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة * و يرد على التوجيهات الثلثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف * و في الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا و بين كونه ساكنا و اما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس * و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه و التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها * اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقيل بوجوده و قيل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدأ المسافة و منتهاها و لا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط * و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به

و الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ و لا في المنتهى بل فيما بينهما و تستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة و يستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها و سيلانها تفعل في الخيال امراممتدا غيرقار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون في الحيز الثاني كما يجيئ في لفظ الكون * الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها و يسمى الحركة بمعنى القطع ولاوجود لها الا في التوهم اذ عند الحصول في الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال بخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة *

التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها و يلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة في الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها و لذلك عرفت بكلو احد منهما و اما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة * و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي و ربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها * و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى و لانهما قابلان للاشتداد و النقص * فائدة * قالوا علة البطوء في الطبيعة ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء * واما في الحركات القسرية و الارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشدممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء و ان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء و تارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة و ربما عارق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعته * وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

واما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدريجا وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدريج اذ قد ينتقل الهيولى والصورة ايضا من كم الى كم وهذه الحركة تقع على وجوه التخلخل والتكاثف والنمو والذبول والسمن والهزال واما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجا وتسمى بالاستحالة ايضا ويجيئ في فصل اللام واما وضعية وهي ان يكون للشيئ حركة على الاستدارة فان كلواحد من اجزاء المتحرك يفارق كلواحد من اجزاء مكانه لوكان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدريج * وقولهم لوكان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك * والمراد بالحركة المستديرة ما هو المصطلح وهو ما لا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا اللغوي فان معناها اللغوي اعم من ذلك فان الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرحى وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذي يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانه حركة وضعية * وقيل الحركة الوضعية منحصرة في حركة الكرة في مكانها وليس بشيئ اذ الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجا * وقيل حصر الوضعية في الحركة المستديرة ايضا ليس بشيئ على ما عرفت من معنى الحركة في الوضع كيف والقائم اذا قعد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لا يتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية لا ينافي ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الانفراد * وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هي الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضيعة على الانفراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى * وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا في هذه المقولات الاربع واما باقي المقولات فلا تقع فيها حركة لا في الجوهر لان حصوله دفعي ويسمى بالكون والفساد ولا في باقي مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها مما تقع فيه الحركة تقع في تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا * ومعنى وقوع الحركة في مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع لتلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعا ولا حركة في ذات السواد بل في صفة والمفروض خلافه * وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو باطل ايضا اذ لا معنى للحركة الا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج و لا شك ان التغير ليس من جنس المتغير و المتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية و المتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئ منها جنسا للتبدل الواقع فيها * والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر * وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاصلة في شيئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعا لذلك و الثاني يقال له انه متحرك بالعرض و بالتبع و تسمى حركته حركة عرضية و تبعية كراكب السفينة و الاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية * والحركة الذاتية ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره و هي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبعية فالحركة النباتية طبعية و كذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه * وقد اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي الصاعدة والهابطة و حصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين * و منهم من قسم الحركة الى ذاتية و عرضية و الذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد و اما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد * و البسيطة اما ان تكون بارادة و هي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبعية * و المركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها و هي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض * فائدة * الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ و الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى و هما اي المبدأ و المنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة و بالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها و زمانها و ما هي فيه و يتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولايعتبر وحدة المحرك وتعدده و وحدتها النوعية بوحدة مافيه ومامنه وما اليه و وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط * فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي و كذ الحركات الكمية و الكيفية * و يترتب اجناس الحركات بترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة و هي فوق الحركة

في المبصرات و هي فوق الحركة في الالوان و هكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • و تضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك و الزمان و ما فيه بل لتضاد ما منه و ما اليه اما بالذات كالتسود و التبيض او بالعرض كالصعود و الهبوط فان مبدأهما و منتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ و الاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير ففي الاستحالة كالتسود و التبيض و في الكم كالنمو و الذبول و في النقلة كالصاعدة و الهابطة و اما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان و المسافة و المتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه و الحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كارسطو و اتباعه و الجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة و هابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهي الى سكون لانها لاتذهب على الاستقامة الى غير النهاية و منعه غيرهم كافلاطون و اكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع و العلمي و غيرها • تذنيب • الحركة كما تطلق على مامر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت و هي الضم و الفتح و الكسر و يقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة و النقصان و كلما كان كذلك فله طرفان و لاطرف في النقصان للمصوتة الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء و اما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها و مددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • حركات الافلاك و ما في اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة و تسمى متشابهة و بالحركة حول المركز ايضا و بالحركة حول النقطة ايضا و هي حركة تحدث بها عند مركز الفلك في ازمنة متساوية زوايا متساوية • و بعبارة اخرى تحدث بها عند المركز في ازمنة متساوية قسي متساوية و الحركة المختلفة و هي ما لا تكون كذلك • و الحركة المفردة و هي الحركة الصادرة عن فلك واحد و قد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هي المتشابهة • و الحركة المركبة و هي الصادرة عن اكثر من فلك واحد • و كل حركة مفردة بسيطة و كل مختلفة مركبة و ليس كل بسيطة مفردة و ليس كل مركبة مختلفة • و الحركة الشرقية و هي الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق و تسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالي البروج و البعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • و الحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى و هي حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لانها اول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل و تسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه و تسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب و تسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات * الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه و تسمى حركة الاوج اذ في المدير الاوج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة * الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه و تسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة * الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه و تسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته و لما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر و المائل بحركة الاوج صرح به العلامة في النهاية * و الحركة الغربية كحركة فلك الثوابت و هي الحركة من المغرب الى المشرق و تسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالي البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق و تسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولا بلا اقامة دليل * و حركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت و منها حركات الممثلات سوى ممثل القمر حول مراكزها و تسمى حركات الاوجات و الجوزهرات و حركات العقدة و منها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها * و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا و لا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة * و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا * اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملا فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التداوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت و قيست الى فلك البروج * اعلم ان مركز التدوير اذا سار قوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير و يعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى و تحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج و بهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل * و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول و هذا في المتحيرة و يعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول * و معنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم * اعلم ان مجموع حركة الخارج و الممثل في الشمس و المتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل و فضل حركة الحامل على المدير في عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل و الفضل المذكور بحركة الوسط * واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر و المائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا * وحركة الاختلاف و هي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزاد تلك الحركة على الوسط و تارة تنقص منه ليحصل التقويم و تسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة و هذه الحركة ليست من الشرقية و الغربية لان حركات اعالي التداوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه و انكانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة و السيد السند في شرح الملخص *

الحكة بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه * وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه و تدمع منها عيناه و ربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي و شرح القانونچة الفرق بين الحكة و الجرب ان الجرب بثور صغار بعضها و كبار بعضها مختلفة في الرطوبة و اليبوسة و التقيح و غيره مع حكة شديدة و الحكة لا بثر معها *

المحكك هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز * وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي يبلغ من حدته و تسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج *

فصل اللام * الحاصل اسم فاعل من الحصول و في اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف و التضعيف و الجمع و التفريق و الضرب * وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا و ما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة *

التحصيل في اللغة الجمع و في العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز و يؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم * و عند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم و يجيء في لفظ المعمى في فصل الياء من باب العين المهملة * وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة و هي عندهم قضية حملية يكون كل من موضوعها و محمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومي الموضوع و المحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا * و ربما يخص اسم المحصلة بالموجبة و تسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا جزء له

وحرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزأ من طرفيها و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ السالبة و لفظ المعدولة •

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا • و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفى اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت نخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدّق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار نخلاته كالحنظل فى المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة و يصدّق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابى الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • وجيفة آخره يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة • كذا فى المطول فى الخاتمة •

الحلال بالفتح هو فى الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفى الطريقة ما لابد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه بيقين نداند كه حرام است بعضي علماي شريعت جائز و حلال دارند و علماي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه بيقين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعا و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص اوا جمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او وعيدا و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • ومن ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالنبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • ومن المشتبه معاملة من في ماله حرام فالورع تركه مطلقا و ان جازت و قيل و اعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم الحصر في الثلثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سكت عنه او تعارض فيه نصان ولم يعلم المتاخر منهما فالمشتبه • وليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكره رجح • والمشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة و اما العلماء فيعرفون حكمها بنص اواجماع او قياس او استصحاب و نحوها فاذا تردد شيئ بين الحل و الحرمة و لم يكن فيه نص و لا اجماع اجتهد المجتهد فيه و اخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما و قد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه و ما لم يظهر لمجتهد فيه شيئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء و غيرهم كشيئ وجده في بيته و لم يدر هل هوله او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله و الورع تركه وقيل بحرمته لانه يوقع في الحرام و قيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي و الصواب الاول • قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع و فيه اربعة مذاهب الاول و هو الاصح انه لا يحكم بتحليل و لا تحريم و لا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع • و الثاني ان الحكم الحل و الاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • و من عبربانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لاالمباح المستوى الطرفين لانه لايتصور فيه ورع مادامامستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره اوالفعل ندب • و الثالث المنع • والرابع التوقف و لقد اطنب ابن الحجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات مفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الادلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم • و ثانيها انها المكروهات و هو قول الخطابي و المازري و غيرهما و يدخل فيه مواضع اختلاف العلماء • و ثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها و قدرده القرطبي و اختار القول الثاني • فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع و هوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الخلفاء بعد واكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التنعم في المآكل وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو و تارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • و قد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب و ترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس و تفرغهم للعبادة و اشتغالهم بالضيق و السعة • وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما مايخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب اورضاع اومصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشتبه بهذا بان يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع * قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس فيه من معنى الشبهة شيئ وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى * و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة و الورع *

الحلول بضمتين اختلف العلماء في تعريفه فقيل هو اختصاص شيئ بشيئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر * و اعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين و ان اريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها و لا على حلول الاطراف في محالها كحلول النقطة في الخط و الخط في السطح و السطح في الجسم لان الاشارة الى الطرف غير الاشارة الى ذي الطرف و لو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض و ليس كذلك و ايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان و نحوه كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصطلاحا * و اجيب بان بناء التعريف على راي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم و الاخص و بان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا و ان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات او بالتبع اي لا يمكن عند العقل تباينهما في الاشارة و بان يراد بالاشارة اعم من العقلية و الحسية و لا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا و بالذات هي الاشارة الى ما قام بها بالتبع و بالعكس * و الاشارة الحسية الى ذوي الاطراف قصدا و بالذات هي الاشارة الى الاطراف بالتبع و بالعكس * والاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذا التداخل يقتضي الاتحاد و الحلول يقتضي المغايرة اذا المختص غير المختص به و ان كانا متحدين اشارة و كذا الحال في حصول الجسم في المكان و الشخص في اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى الجسم و الشخص بدون الاشارة الى المكان و اللباس لابالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي * ان قلت الحال عندالحكماء منحصر في الصورة و العرض مع ان التعريف يصدق على حصول الماء في الورد و النار في الجمرة اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد الدائمي لانه الفرد الكامل فلابد من ان يكون الحال و المحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد اصلا و مثل هذا لا يتصور الا في الصورة و الهيولى و العرض و الموضوع فيرجع حاصل التعريف الى ما اختاره صاحب الصدري حيث قال معنى حلول شيئ في شيئ على ما ادى اليه نظري و هو ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيئ و هذا اجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيئ مما يرد على غيره انتهى * و قد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيئ منها على هذا التحقيق * و قيل معنى حلول شيئ في شيئ هو ان يكون حاصلا فيه بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في

حلول الاعراض في الاجسام او تقديرا كحلول العلوم في المجردات • و المراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الانتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة و لا على حصول الجسم في المكان اذلا يفتقر الجسم الى المكان و الا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي • فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور • قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول و من الاشارة ما يعم التحقيقية و التقديرية و على هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيرا لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار • قيل هذا في غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند و لم يذكر تعريفا آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره و ايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود و اختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت و نفي التعدد و كونه تعريفا آخر • و قيل حلول شيئ في شيئ ان يكون مختصابه ساريا فيه • و المراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا اوتقديرا دائما و المراد بالسراية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء في الورد و النار في الجمرة لان الماء و النار لانسلم اتحاد هما في الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد و الجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كلواحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر و على العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لانسلم سراية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل • و يمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك و نقول انه حلول ايضا و لا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة • ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها و حصول الباصرة في العين و الشامة في الخيشوم و السامعة في الصماخ ونحو ذلك و اجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا لمطلق الحلول • و قيل الحلول هو الاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر و الآخر منعوتا به و الاول اعني الناعت يسمى حالا و الثاني اعني المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا و كون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض و هذا هو المرضي عند المتاخرين و منهم الشارح الجديد للتجريد • و اورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصحح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهيولى و لا العرض كالبياض على الجسم و ان اريد به ما يصحح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا في المالك و بالعكس و كذا حال الجسم مع المكان و الكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع و الهيولى حالا في العرض و الصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال و بالعكس و الجسم و الكوكب ذو مكان و ذو فلك و بالعكس و العرض و الهيولى ذو موضوع و ذو صورة و اجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني و الثالث من الترديد و المراد ان يكون النعت بذاته نعتا

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطة تلك الاضافة نعت له و كذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذ الموضوع و الهيولى مع العرض و الصورة * و محصوله ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول في الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت في الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث و المراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهيولى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث و بجعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض و الجسم الخ من تتمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهيولى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * و الثاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشيء بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت و الجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لا تعريف و يظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة و ليس كذلك لانهم حصروا الحال في الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفي الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما في الصفات و كونه منافيا للوجوب ممنوع و الا لم يقع الترديد في الصفات قيل لا يراد بالتبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل في الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفيه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لايمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكملهم العترة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى في العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفر و ان اراد شيئا آخر فلابد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للچلپي و غيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصر في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اي من جميع الوجوه يسمى موضوعا و الحال فيه يسمى عرضا و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولى و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولى يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضا و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصر في الهيولى و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • محل الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة گويند نظر بر روي امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع كنند و گويند كه اين صفتي است از صفات خداي تعالى كه بما فرود آمده و مباح وحلال است و اين كفر محض است • و جمعي از ايشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درويشانه آراسته آه واوه و ناله و فرياد و گريه و اظهار سوز و شق گريبان و آستين و زدن دستار بر زمين و مانند آن خود را بخلق نمايند و اين همه بدعت و ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

التحلل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضا كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحلل ايضا على البحران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مر في الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضا عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطا حمليا او شرطيا و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عندهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمة • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رسالهٔ مولفهٔ خود ميفرمايد تحليل عبارتست ازانكه باعتبار معني شعري مفرد باشد وباعتبار معني معمائي مركب از دو چيز يا بيشتر مثاله • شعر • ز روي عربده تاماجدال

ميكردم • ز جهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازين بيت اسم عماد بر مي‌خيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظ ما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر اوكه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

المحلل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يهيئ المادة للتبخير فتتبخر كالجند بيدستر • و المحلل للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • والانحلال الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

الحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برهٔ نرتا يكسال و قيل تا كمتر از نه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • ومعنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الحمل بالفتح والسكون في عرف العلماء هواتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اي في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا اوكان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدين في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء وفصله المتحدين في ضمن وجود فرده المقدر و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان والرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كمافي العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اي وجود اظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لاشك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • وبعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعنى به ان الموضو بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولي وقد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم • وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيئ محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة و حمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة * و منهم من يسمي الاول حمل تركيب و الثاني حمل اشتقاق و الواسطة على الاول كلمة ذو و على الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو و زيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل * و ربما يفسر حمل المواطاة بحمل هوهو و الاشتقاق بحمل هوذ * وهو و قال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة و حمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق و لا فائدة في هذا الاصطلاح و لذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلثة الى شيئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية و صاحب السلم في المحصورات و صاحب شرح المطالع و السيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات * اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة و حمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي و الاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلثة معان الاول الحمل اللغوي و هو الحكم بثبوت الشيئ للشيئ و انتفائه عنه وحقيقته الاذعان و القبول و الثاني الحمل الاشتقاقي و يقال له الحمل بوجود في و توسط ذو و حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت و هو ليس مختصا بمبادي المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر * فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال و المالك و الثالث حمل المواطاة و يقال له الحمل بقول على و حقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض و سواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان و حمل الضاحك عليه او و جودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب و حمل اللاكاتب على الاعمى و سواء كان و جودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحو آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات و الذاتي متحدان بحسب الحقيقة و الوجود و المعروض

و العرضي متغايران بحسبهما ٭ و ربما يطلق حمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق ٭ فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له و حمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات و من حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض ٭ ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول الحمل الاولي و هو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع و انما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب و من هذا القبيل حمل الشيء على نفسه و هو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية و الآخر مع حيثية اخرى و اما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الا لتفات الى شيء واحد ذاتا و اعتبارا و الاول صحيح غير مفيد و الثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشيئين و لا يمكن ان يتعلق بشيء واحد التفاتان من نفس واحدة في زمان واحد ٭ لا يقال فحينئذ حمل الشيء على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع و المحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات و الا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره و الحق ان التغاير في مفهوم الحمل و هو هو و الثاني الحمل الشائع المتعارف و هو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحد هما فرد لآخر و انما يسمى بالمتعارف لتعارفه و شيوعه استعمالا و هو ينقسم الى حمل بالذات و هو حمل الذاتيات و الى حمل بالعرض و هو حمل العرضيات ٭ و ربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى ٭ ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود و غيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها و هو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها و مقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات و اما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبته لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى ٭ اعلم ان الحمل فسره البعض بالتغاير في المفهوم و الاتحاد في الهوية و هذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية و لاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان بمفهومه موجودا متأصلا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل في القضايا الشخصية و الطبعية الا ان يحمل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا •

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيء في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست ازانكه در تركيب معني انگيزد كه دريک بيت تمام نشود بضرورت دربيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آرد كه بيت اول موقوف ماند و بيت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هيچ داني چرا است چرخ بگشت • هيچ داني چرا زمين است بجا • او بقدر تو ديد كشت سرش • قدرتت اين بديد ماند بجا •

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست كه حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله • شعر • در حسن ترا كسي نماند الا • خورشيد كه صبح بيرون آيد تا • خدمت كند و پاي تو بوسد اما • بيني تو بسوي او چو ما بندهٔ ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخيرنا نوشته معلوم ميگردد و ان بيني است كذا في جامع الصنائع •

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية وفي الشرطية يسمى مقدما •

الحملي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيء في فصل السين من باب القاف و على قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحمليتين سميت الحملية بسيطة ايضا و ابسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجهة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا ابحاث منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عدها في الثنائية و انكانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية التامة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذالم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الاداة جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة * و قال الامام القضية التي محمولها كلمة اواسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار و قد سبقت الاشارة الى دفعه * ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و انكان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيبويه * الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحملية انكان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب و انكان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهمل بيان كمية الافراد سميت مهملة موجبة نحو الانسان حيوان او سالبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سالبة نحو ليس كل حيوان انسانا * و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصوصة والاول المحصورة او المهملة * و فيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع * و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهملة وانكان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهملة * و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم * و منهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع و ان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة * وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهملة و اما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد التشخص و هي المخصوصة او مع قيد العموم و هي القضية العامة او من حيث هي هي و هي الطبيعية * والحق ان القيد لايعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة و الخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة و انكان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربع القسمة و يقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة و انكان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المهملة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد و كيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المقيد و في الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع * و في السلم الموضوع انكان جزئيا فالقضية شخصية و مخصوصة و انكان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمهملة عند المتقدمين و ان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية و ان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة و ان لم يبين فمهملة عند المتاخرين انتهى * اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيئ *

المحمولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر *

المحتمل قيل هو المجمل و قيل بالفرق بينهما و قد يطلق ايضا على المشكوك فيه و قد سبق في لفظ الجائز *

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست ازانكه شاعر لفظي يا بيتي را چنان در ربط آرد كه محل وقف كلام و استيناف كلام تواند بود مثاله * شعر * ستون سنگ كه گويند چونست * بگويم راست كوهي بي ستون است * كذا في جامع الصنائع *

محتمل الضدين نزد بلغا توجيه را گويند و يجيئ في فصل الهاء من باب الواو *

تحميل الواقع نزد بلغا عبارتست ازانكه وجود عيني را در وقوع حالي حملي لطيف پيدا كند وسببي دربيان آرد كه آن چيز را آن غرض پديد آمده است و آن حال ازينمعني حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگين * شعر * چونزديك ستون شه بار آورد * ستون پيشش بيك باايستاده * كذا في جامع الصنائع *

الحال بتخفيف اللام في اللغة الصفة يقال كيف حالك اي صفتك و قد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا في الهداية حاشية الكافية * و جمع الحال الاحوال و الحالة ايضا بمعنى الصفة * و في اصطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذي نفس وما شانها ان تفارق و تسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المنتخب و بحر الجواهر * و يجيئ في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف * و في اصطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام على كل عارض و بالاصطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة و الثاني المرض و الثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات و الاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى * قوله على كل عارض اي مفارق اذ الراسخ في الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيئ * و الحالة الثالثة و تسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة و لا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيئ في لفظ الصحة * وفي اصطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة و لا واسطة بينهما و المراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس و الفصول في الاحوال و الاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية و القادرية عند من يثبتها و قولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا و المراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها * لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجاب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج و قولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها و انكانت تابعة لمحالها في التحيز فهي من قبيل الموجودات و قولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات * واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها و عدمها و الجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط و الحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت و متصف بالاحوال حال العدم و اما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم اوقال به و لم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله * و قد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره و مرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان * **التقسيم** * الحال

امّا معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك و يعلل القادرية بالقدرة و امّا غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد و العرضية للعلم و الجوهرية للجوهر و الوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها * فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره * فائدة * الحال اثبته امام الحرمين اولا و القاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق و المعدوم ما ليس كذلك و لا واسطة بين النفي و الاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة و المعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا و الظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا و ارتفاعها عدما و وجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة و لا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب و هم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل و قد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها * و في اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيئ في فصل الباء من باب الصاد * و في اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك * و في مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا و لذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له * احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالك از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملهٔ مواهب بود و مقامات از جملهٔ مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوندد و يا بتكلف توان آورد چون برود * و بعضي مشايخ حال را بقا ودوام گويند چه اگر موصوف بصفت بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسيده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نگردد اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم * و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه امّا و اردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب و امّا نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترقي * و في اصطلاح النحاة يطلق لفظ

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

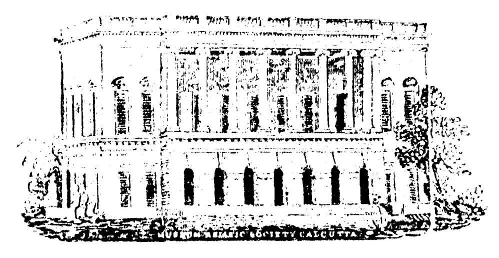
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 88.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MOḤAMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-ḤAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 4TH.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1854.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON



كتاب كشاف اصطلاحات الفنون الشيخ محمد علي التهانوي
صححه و اوضحه و زاد فيه الفقيه مولوي محمد وجيه
مدرس المدرسة الكلكتية و اعانه فيه مولوي
عبد الحق و مولوي غلام قادر و رتب
ذيله الويس اسپرنگر التيرولي

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنًى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية * و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما ابوه لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة * ولابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول * فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا * و هذا الترديد على سبيل منع الخلو لا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين * و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصبحين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع * و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لا حقيقة و لا حكما * اعلم انه جوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في چلپي التلويح و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيرا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام * و قوله لفظا او معنًى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من فحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة و التنبيه اي اشير او انبه الى زيد قائما *
التقسيم * تنقسم الحال باعتبارات * الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احديها الجامدة الغير المأولة بالمشتق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزا و ثانيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسماع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا * و قول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا في المغني *
الثاني انقسامها بحسب التبيين و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى موسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من في الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا * و اهمل النحاة المؤكدة لصاحبها و مثل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للمؤكدة لعاملها و هو سهو هكذا في المغني * قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف * و صاحب المغني سماها اي الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذي الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للموسسة *
و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر في الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى *
و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتيهما * فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراهما * و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه * و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراهما يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه * و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيء مقررا لمضمون جملة * و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي * و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالموكدة ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية والمنتقلة ما ليس كذلك * ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية والموكدة تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى * الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب وموطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرا للتوطية ذكر عربيا وسويا وتقول جاءني زيد رجلا محسنا * فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيّا انهما حالان مترادفان ليس بشيء * الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومقدرة وهي المستقبلة نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته ومحكية وهي الماضية نحو جاء زيد امس راكبا * الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمنتها واختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك * السادس انقسامها باعتبار وحدة ذي الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى * وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثالا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا * فائدة * ان كان الحالان مختلفتين فالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته وانا مصعد وهو منحدر او بالعكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا زيدا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا * قال الرضي ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كلواحد منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هندا مصعدا منحدرة وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجنب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجنبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب * فائدة * يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التنكير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للابهام والخامس كونهما منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهبا والتمييز مشتقا نحو لله دره فارسا وكثير منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك * فمن الجوامد الموطية كما مر * ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسدا اي مثل اسد * ومنها الحال في نحو بعت الشاة شاة ودرهما وضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطا وتنصب ذلك القسط على الحال وتاتي بعده بجزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعت البرقفيزين بدرهم كذا في الرضي والعباب * ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافا لسيبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل بجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه بابا بابا اي مفصلا باعتبار ابوابه وجاء القوم ثلثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلا فرجلا او ثم رجلا اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في وبايعته يدا بيد انتهى * والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضي تاكيد الحكم والتاكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام التاكيد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقا لمقتضى الحال * وفي تقييد الكلام بكونه مودى باصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور واليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات والصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبط به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابَق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتاكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الاليق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة و قال فى المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة و مقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع فى الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي و المطابق هو الكلام الجزئى للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عماهو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور • فائدة • قال المحقق التفتازاني الحال و المقام متقاربان بالمفهوم و التغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا نورود الكلام فيه على خصوصية و حال باعتبار توهم كونه زمانا له و ايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد و الاطلاق و الحذف و الاثبات و الحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان و الموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عادتهم القيام في تناشد الاشعار و امثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم • و قال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفان اذ وجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار و لذا حكمنا بالترادف و ههنا ابحاث تطلب من الاطول و المطول و حواشيه •

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلة ميگويند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ زدن و سرود شنيدن حلال است و باين افعال حالتي مي‌آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گويند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب •

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و بيجيئ في فصل اللام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغةً النقل فى المغرب احلت زيدا بما كان له علي على رجل فالمتكلم و هوالمديون محيل و زيد و هو الدائن محال و محتال و المال محال به و محتال به و الرجل و هو الذي يقبل الحوالة محال عليه و محتال عليه و تسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • و فى التاج المحتال فى الفقه اذا وصل باللام فهو الداين و اذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة و اذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اي من يقبل الحوالة و القابل هو المحتال عليه فلا لغو و شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اي بعد اثبات الدين و المراد بقولهم لآخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اي و لو حكما في ضمن عقد اولا فدخل فى الحد حوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح و كذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال و لذا عدل عن تعريف

المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة ان يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري و القرض المقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك و لذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه و احترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح والمرجوح • و قولهم مع عدم بقاء الدين الخ تاكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذ الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية و من جامع الرموز و البرجندي وشرح ابى المكارم • وفى الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال و محتال له و محال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلثة في الاصطلاح و من يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الاحالة عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيئ فى الكيفيات كالتسخين و التبريد و يلزمها الاستحالة كالتسخن و التبرد و قد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيئ اي حقيقته و جوهره المسمى بالتكوين و الافساد و يلزمها الكون و الفساد و هذا المعنى هو المراد بالاحالة الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية و هي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا و هذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى و الصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد و الضعف كالتسخن والتبرد العارضين للماء مثلا فلابد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية و كون ذلك الانتقال تدريجا لا دفعا • و من الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا و البارد لا يصير حارا و زعم ان ذلك الانتقال كمون و استتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة و بروز اي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة و هما موجود ان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها و بكيفيتها و ما كمن لا يحس بها و بكيفيتها فاصحاب الكمون و البروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون و يحاول مقاومة الغالب حتى يظهر و توسلوا بذلك الى انكار الاستحالة و انكار الكون و الفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة • و منهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج و منهم من قال تنقلب اجزاؤه اولا نارا و تخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون با لكون

و الفساد دون الاستحالة و هذه الاقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على مامر اي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون و الفساد كما في بحر الجواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوالع فهذ المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف و مباين من الثاني لاشتراط التدريج فيه وعدمه في المعنى الثاني وكذ المعنى الاول مباين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخر هو الاصح وقال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بيانه غيراني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صح و هو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيء و حكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح البخاري • و عند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا • و البعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي في باب معرفة الاتصالات • وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • و عند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلثة بعد العمل و هو ثلثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم * الحجم بالفتح و سكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات و في شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما اولا اذ الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث اي الطول و العرض و العمق •

الاستحذام بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الحرمة بالضم و سكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما و محظورا قالوا الحرمة و التحريم متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم * فالطلب احتراز عن غير الطلب و بقيد ترك فعل خرج الواجب و المندوب و بقولنا ينتهض فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبر اي ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاشتغال بالاكل و الشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب * ان قيل يخرج من الحد المحظور المخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام اوهذا فلاينتهض فعل البعض و ترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاختص الحد بالمحظور المعين * قلت المراد بالانتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما وهو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور و لهذا قيل الحرام ماينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب و المكروه و المباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان اباحنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولا باطلاق الحرام على ماثبت حرمته بدليل قطعي او ظني و محمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل و ثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى مكروها كراهة التحريم و يجيئ في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل على مفسدة و يجيئ في لفظ الحسن في فصل النون * **التقسيم** * الحرام قد يكون حراما لعينه و قد يكون حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحل و الحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة و الخمر و الامهات و نحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة و شرب الخمر و نكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * و ذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان الحرمة معناها المنع و منه حرم مكة و حريم البئر بمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه و تحصيله و معنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيئ كما يقال للغلام لاتشرب هذا الماء و معنى حرمة العين منع الشيئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا و هو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلايكون مجازا و خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد و الزم بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه و انكان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا * و لمالاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله و كان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا كحرمة الميتة والخمردون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة و هو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة و شرب الخمر و يسمى حراما لعينه و الثاني ما يكون منشاء الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل و منع ثم صار الفعل ممنوعا و مخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة و اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف * وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان و طريق يجري الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح *

التحريمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرة الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة * فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية و قيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة *

الاحرام بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء و ايجاب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز * وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية و القاصد للاحرام يسمى محرما انتهى * و الاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم *

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام وبفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح * وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب و هذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة و عمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليست مؤبدة وكذا لزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحدى الجهات الثلث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بماحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم و فتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه و يجوز التبرز
بمحال الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا
اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج و المحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم
و الراء و لو قرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكلفات كما لا يخفى *

الحازمية بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة * و يحكى عنهم
انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولايصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقف *

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل و القول و احكامهما و في اصطلاح العلماء تطلق على
معان * منها علم الحكمة و قد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية و الحكمة
المنزلية و الحكمة السياسية و المدنية و بيان الحكمة النظرية * و منها معرفة الحق لذاته و الخير لاجل
العمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك مما او حى اليك
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل * و يقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة
آفات النفس و الشيطان و الرياضات كما مر في المقدمة في تعريف علم السلوك و الحكمة بهذا المعنى
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى * و منها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة
بين الجربزة و هي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر و الحيلة من غير اتصاف و بين البلاهة و هي
الحمق و الحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيئ في لفظ الخلق في
فصل القاف من باب الخاء المعجمة * وظن البعض انها هي الحكمة العملية و هذا باطل اذ هي ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجربزة و الغباوة و الحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة و الفرق بين
الملكة و العلم ظاهر و كذا هي مغايرة لعلم الحكمة اذ هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة * و منها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد
دون الظن و الاقناع الكامل قال الله تعالى و من يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال ادع الى سبيل
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل و حاصل هذا ان
الحكمة تطلق على البرهان ايضا و يويده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما * و منها
فائدة و مصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل و تسمى بالغاية ايضا كما
يجيئ في فصل الياء من باب الغين المعجمة * و الحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسراريست كه
باهيچكس نتوان گفت و الحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چنانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعضي و موت اطفال و حيات پيران و خلود در جنت و نار كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي *

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان * و جمع الحكيم الحكماء * اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بما له من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار والافعال في النشأة والآخرة * والطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الا فهم الحكماء المشائيون لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة والمجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الا فهم الحكماء الاشراقيون لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلي بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان * وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقي في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد * و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقي في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيئ تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة * و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احديها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و نحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكمي و ثانيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى و هو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتاخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجمل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامنتها طالب للتأله و البحث و تاسعتهما طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب البحث فحسب * فائدة * ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرياسة اي رياسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين و هو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث و ان لم يتفق فالمتوغل في التاله عديم البحث و لا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما * و لا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري و العقول و ليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة و بعض الملوك الحكماء كاسكندر و افريدون و كيومرث و قد يكون خفيا و هو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة و انكان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء و الصوفية المشهورين او الخاملين و المتأله الخفي يسمى قطبا و في كل عصر و زمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالا يكون واحدا كما في الاخبار النبوية * و اذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و نحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة و السلام و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات و بعد عهد النبوات كزماننا هذا * و اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة *

الحكم بالضم و سكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا و هذا المعنى عرفي وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية و قد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذا المعنى من المعلومات فليس بتصور و لا تصديق لانهما نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة و الايجاب الوقوع و السلب اللا وقوع و احترز بهما عما سوى النسبة الخبرية و توضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد و القائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك و ليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب و السلب و انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و تسمى نسبة حكمية و مورد الايجاب و السلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا و قد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها او لاحصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض و هو تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها و لا حصولها و ثانيهما يحتمله و الثالث تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع و اللاوقوع * و ان معنى قولنا نسبة امر بامر و اسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان الايجاب و السلب بمعنى الوقوع و اللاوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب و السلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * و ان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها * ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل و اما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي و المتاخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغةً بمعنى تكيه دادن چيزي بچيزي و في العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة و قد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه و على الثاني يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية و الايجاب لازم كردن و السلب ربودن كما في الصراح * و بالجملة فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد و الايجاب و السلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا و لا يراد بالضم و بالنسبة التعلق بين الطرفين و بالايجاب و السلب الوقوع و اللاوقوع اذلوا ريد ذلك لم يبق الحكم فعلا و على هذ القياس قولنا الحكم هو الايجاب و السلب او الايقاع و الانتزاع او النفي و الاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين و يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا * و منها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الچلپي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول و هذ المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهبين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه و به و نسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية و وقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق و اما عند المتقدمين الذاهبين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية * و منها ادراك تلك النسبة الحكمية * و منها ادراك و قوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق و هذا مصطلح المنطقيين و الحكماء و قد صرح بكلاهذين المعنيين الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و التغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية و ادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع و اللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا * و اجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرك في الصورتين واحد و التفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي و بالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما و علم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر و عدم مطابقته اياها على ما مرت الاشارة

اليه في المعنى الأول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و اللاوقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع و اللاوقوع و هي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و اللاوقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادغاني و هو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير اذ غاني و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك و هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر او في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الاذعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخييل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و اللاوقوع الا انها ليست على وجه الاذعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق و لا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان و هذا هو الحكم و التصديق * و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية و هي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاده به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها اولاوقوعها وان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لايتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والتصور ادراك متعلق بغيرذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بين التصور و التصديق الا بحسب الذات و اللوازم كاحتمال الصدق و الكذب دون المتعلق * و اعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط و ان يفسر بالتصديق و التكذيب و هذا بناء على ان اذ عان ان النسبة ليست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا *التقسيم* الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعي و غير شرعي فالشرعي ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لايدرك لولاخطاب الشارع كوجوب الصلوة اولم يكن كوجوده تعالى وتوحيده و هوينقسم الى ما لا يتعلق بكيفية عمل و يسمى اصليا و اعتقاديا و الى ما يتعلق بها و يسمى عمليا و فرعيا و غير الشرعي مالا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح و اكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في الخطبة و حاشية شرح الشمسية * ومنها المحكوم عليه * ومنها المحكوم به قال الچلپي في حاشية المطول في بحث التاكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند النحاة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى * و هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية المطول * ومنها نفس القضية على ما ذكر الچلپي ايضا في حاشية الخيالي و هذا كما يطلق التصديق على القضية * ومنها القضاء كما يجيئ في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة و ما ذكره الغزالي حيث قال حكم است و قضا است و قدر است متوجه كردن اسباب بجانب مسببات حكم مطلق است و وي سبحانه تعالى مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حكم منشعب و متفرع ميگردد قضا و قدر پس تدبير الهي اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حكم اوست و قائم كردن اسباب كليه و پيدا كردن آن مثل زمين و آسمان و كواكب و حركات متناسبة آن و جز آن كه متغير و متبدل نميشود و منعدم نميگردد تا وقتيكه اجل آن دررسد قضا است و متوجه گردانيدن اين اسباب باحوال و حركات متناسبة محدوده و مقدرة محسوبه بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حكم تدبير اولي كل و امراوست كلمح البصر و قضا وضع كل مر اسباب كلية دائمه را و قدر توجيه اين اسباب كليه بمسببات معدوده بعدد معين كه زياده و نقصان نگردد * ازينجا است كه هيچ چيز از قضا و قدر وي تعالى بيرون نرود و زيادت و نقصان نه پذيرد و كذا ذكر المولوي عبد الحق المحدث في ترجمة المشكوة في باب الايمان بالقدر * و منها خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعري و هذا المعنى مصطلحات الاصوليين و الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير ثم نقل الى الكلام الذي يقع به التخاطب و باضافته الى الله تعالى خرج خطاب من سواه اذ لا حكم الا حكمه و وجوب طاعة النبي عليه السلام و اولى الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالى اياها * و المراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدري بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به التخاطب الكلام الذي من شانه التخاطب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم و الخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام و تنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به التخاطب بالفعل و هو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم و الخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام و عدم تنوعه في الازل و هذا معنى ما قال ان الحكم و الخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لايسمى الكلام في الازل خطابا * و معنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق و الا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كاباحة ما فوق الاربع من النساء لايقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نانقول الكلام و ان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه و هو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع و خرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته و صفاته و تنزيهاته و غير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص * و اعترض على الحد بانه غير مانع اذ يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين و احوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى و الله خلقكم و ما تعملون مع انها ليست احكاما * و اجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تامل و لذ ازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد * ومعنى الاقتضاء الطلب و هو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل و هو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك و هو الندب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل و هو الكراهة و معنى التخيير عدم طلب الفعل و الترك و هو الاباحة * ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل و الترك من المعدوم و هو سفه * قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه و اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي و هو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و التخيير و وضعي و هو الخطاب باختصاص شيئ بشيئ و ذلك على ثلثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة و شرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة و مانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلوة فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلوة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة و كذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قيدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله * فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لايحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معذور في ذلك * قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي مايتوقف على الشرع فيكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الالكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل و جوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الالزم تكرار قيد الشرعي * وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفايدة شرعية قيل ان فسر الآمدي الفايدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان لادور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرها بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فايدة شرعية كالاخبار عن المحسوسات والمعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفايدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فايدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور و ان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيل ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه و هي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة و ما توقف عليه الخطاب تصورها و حصول الشيء غير تصوره فلا دور * قيل لاحاجة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه و ذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه و لو في المستقبل و رد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لايحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء و هو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون و نعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم * ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب * و في العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء و اصطلاحات المتأخرين انتهي * وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب و الحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا و هو حقيقة اصطلاحية انتهى و حاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع * ومنها الاثر المترتب على العقود و الفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف و هو الشراء * وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع و على الاثر المترتب على العقود و الفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى * فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام و ان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى * ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء اي اثره لا يكون الا مختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * **تقسيم** * مايطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه و انكان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل و فاسد و تارة الى منعقد وغير منعقد و تارة الى نافذ وغير نافذ و تارة الى لازم وغير لازم و الثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك اوالترك اولى من الفعل

اولا يكون احدهما اولى فالاول انكان مع منع الترك بدليل قطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فندب و الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه و الثالث مباح و غير الاصلي رخصة وانكان حكما بتعلق شيئ بشيئ فالمتعلق انكان داخلا فركن و الا فان كان مؤثرا فيه فعلة و الافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توقف الشيئ عليه فشرط والا فعلامة * و انما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع و على اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هوبطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم و مثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيئ في محله * اعلم ان افعال المكلف اثناعشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله و تركه فمباح و الا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب و بدونه مندوب و ان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم و بدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح و اما على رايهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل و اما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة و لكل منها طرفان فعل اي الايقاع و ترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل و هو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذا انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم و هو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب و باعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم و الحرمة و ترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبني على التغاير الاعتباري فلاينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم و التعلم واحد

بالذات و اثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا و هو اسباق مّا الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما و بالقياس الى الذي يحصل منه تعليما كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب و الحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب و التحريم • قيل ماذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لايجوزان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب و الواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول و ان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق و لوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ماذكر الا ان الكلام في ذلك • و اعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا و في ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب و ان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات و تلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما فى العضدي و حواشيه •

الحاكم عند الاصوليين و الفقهاء هو الله تعالى و المحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح و هو المكلف و المحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب و هو فعل المكلف و يسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف و المحكوم به هو الصلوة و هذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا و هذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه و به على طرفي القضية فالمحكوم عليه فى المثال المذكور عندهم الصلوة و المحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف و هذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب و نحوه و فيما هو حكم تعليقي كالسببية و نحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك و اما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين فى الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به كذا فى التلويح •

المحكوم عليه و به و فيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • و اما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا و ان كانت شرطية يسمى مقدما والمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى فى القضية الحملية بالمحمول و فى الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اي وثيق يمنع من التعرض له و سميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لاينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

اي لم يات خبر يضاده كذا في شرح النخبة • وعند عامة الاصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ و التبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنًى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع و صفاته و حدوث العالم و يسمى هذا محكما لعينه و قد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و يسمى محكما لغيره و ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد و لا يرجى بيانه اصلا كمقطعات القرآن و في المحكم و المتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

المحكمية فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم و ما جرى بين المحكمين وكفّروه و هم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة و صيام قالوا من نُصب من قريش وغيرهم و عدل فيمابين الناس فهو امام و الافلا و وجب ان يعزل او يقتل و لم يُوجبوا نصب الامام و كفّروا عثمان رضي الله عنه و اكثر الصحابة و مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف •

الحلْم بالكسرو سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لايحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • و قيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح و يجيئ في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

الحمى بالضم و تشديد الميم و الالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ و عرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا و ميتا و الغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان و الاسطقسية لماهيته و الغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءًا من البدن و المراد بالافعال الطبعية الصادرة عن القوى البدنية و هو احتراز عن الغريبة التي لاتضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال و قولهم تنبعث احترازٌ عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاصلة من الشمس و النار في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح و الدم و الشرائين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب اولا و تنبسط منه بواسطة الروح و الدم و الشرائين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبعية * **التقسيم** * تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام • التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض و حمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض و ما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله و توجد بوجوده • **التقسيم الثاني** تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم و حمى دق وحمى خلطية فان تعلقها اولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبعية و هي حمى يوم سميت بها لانها تزول فی الیوم غالبا و ان امتدت في بعض الازمان الى سبعة ايام ايضا و اما باعضاء البدن وهي حمى الدق و عرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تفني الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول و شرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق و ان افنت الصنف الثاني من الرطوبة و شرعت في افناء الثالث خصت باسم الذبول و لايفلح من بلغ نهايته و ان افنت الصنف الثالث و شرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت * وبالجملة فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام و على بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق و المعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة و شروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة و اما باخلاط البدن و هي الحمى الخلطية و تسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى العفونة و الحمى العفنية و انكانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس * والمراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغيرالدموية * وفي شرح القانونچة و المادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى * و وجه انحصاران البدن مركب من الاعضاء و الاخلاط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه و ان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار و بعضها محوي فتتادى السخونة من البعض الى البعض * فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلثة قلت تكون في كلواحد من الاجناس الثلثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كلواحد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها و التي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة و التي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائبة و مغيرة * و الحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط الاول السوداوية و تسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونچة الثاني البلغمية و تسمى الحمى اللثقة و تسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية و تسمى الحمى المطبقة و هي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساويا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاقسرائي * وفي بحرالجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة و هي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق و خارجها و ثانيهما ان تسخن الدم و تغلي من غير عفونة و تسمى سونوخس انتهى * و هذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها و لما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية و تسمى بالحمى المحرقة و بالغب اللازمة كما في شرح القانونچه * وفي بحر الجواهران الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب اوالكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام و هي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته و كثرة عطشه و قلعه و قد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحية مادتها و قربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى * الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا تكون خارج العروق فلا تتعفن الا فيها الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة و من انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية و تسمى بالمواظبة وهي النائبة كل يوم * قال الايلا في نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقلع ليلا و يسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا و يقلع نهارا و يسمى الليلية الثالث الصفراوية و تسمى بالغب الدائرة ايضا و هي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة و غير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا ممتزجا مغلظا وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة و غير خالصة كما يستفاد من الموجز * و في القانونچة و شرحها و اما حمى الصفراء خارج العروق فتنقسم الى خالصة و هي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما و يوما لا والى غير خالصة و هي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطر الغب * وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب * التقسيم الثالث * تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة و مركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد و المركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخلة و هو ان تدخل احدٰيهما على الاخرى و تسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة و هو ان تأخذ احدٰيهما بعد اقلاع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة و هو ان تأخذ امعا وتتركامعا و تسمى حمى مشاركة و مشابكة و الاولى ان لا يعتبر قيد و تتركامعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية و السوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا و عشرين ساعة و الصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة و من جملة المركبات شطر الغب * * التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن و عدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيتها تپ لرزه و الحمى الصالبة و هي ما ليس كذلك * و من انواع الحميات الحمى الغشية و هي التي يحدث فيها الغشي و قت ورودها * و منها الحمى الوبائية و هي الحادثة بسبب الوباء * و منها الحمى الحادة و هي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة * و منها المختلطة و هي حميات ذات فترات و سجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متاخري القراء ان يترك طباعه و عادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة *

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن و هو القبح * الاول كون الشيء ملائما للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافرا له فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو و ما كان منافرا له قبيح كالمر و ما ليس شيأ منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض * و فسرهما البعض بموافقة الغرض و مخالفته فما و افق الغرض حسن و ماخالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و قد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة و المفسدة فما فيه مصلحة حسن و ما فيه مفسدة قبيح و ما ليس كذلك فليس حسنا و لا قبيحا و مآل العبارات الثلث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه و ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه و ليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع و الدافعة للمضار * و الثاني كون الشيء صفة كمال و ضده القبح و هو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن و ما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح و بالنظر الى هذا فسره الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة و هذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل * و الثالث كون الشيء متعلق المدح و ضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسنا و ما تعلق به الذم يسمى قبيحا و مالا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما و هذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا و لو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلا و الثواب آجلا اي في الآخرة و القبح كونه متعلق الذم عاجلا و العقاب آجلا فالطاعة حسنة و المعصية قبيحة و المباح والمكروه و افعال بعض غير المكلفين مثل المجنون و البهائم واسطة بينهما] و اما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذ الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به و القبح بما نهي عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذاهب الى كون الحسن و القبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب و المندوب و القبح هو الحرام و اما المباح و المكروه و فعل غير المكلف كالصبيان و المجانين و البهائم فواسطة بينهما اذ لاامر ولانهي هناك * و قال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون للايجاب او للاباحة او للندب فالمباح حسن * و فيه ان المباح ليس بمأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن و قيل الحسن مالا حرج في فعله و القبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لاحرج في الفعل و القبيح هو الحرام لا غير و اما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحا * و الحرج ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لاتتصور الواسطة بينهما حينئذ و ان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا و يكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرع و قبله اذ لا حرج فيه مطلقا و اما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بذم فاعله فانما يكون حسنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى * اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى ما لاحرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد ورود الشرع فهو اما حسن او قبيح او واسطة على جميع التفاسير * و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب الاشعري * و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله * القادر احترازعن فعل العاجز و المضطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام و المراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق به المدح فتدبر و لاتكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن و القبيح ازيد من الثلثة * اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون انه ما امر به فحسن و ما نهي عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لايمكن ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهي عنه فالحسن و القبيح ثابتان للمامور به و المنهي عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضي * ثم المعتزلة يقولون ان جميع المامورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع * و كثير من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المامورات و المنهيات حسنها و قبحها فى انفسها و بعضها بالامر و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب * و فى الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه و الا اي و ان لم يشتمل شيئ من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها و قبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مومن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة * و اما الاشاعرة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف * فائدة * المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح *

الحسن بفتحتين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه و اشتهر رجاله اى الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكيا او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذ المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها * و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط * قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنحط عن الصحيح * و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة * و قال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذا و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيئ الحفظ ممن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح و لا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجح احدهما على الآخر او مدلسا بالعنعنة لعدم منافاتها نفي اشتراط الكذب وايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخر * قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لايتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط و اراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب * و قيل ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط * و قيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل و كلاهما مروي بغير هذا السند و سالم عن الشذوذ و العلة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق و اتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله و كلاهما مروي الخ فان تكثر الرواة يخرجه من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في الاول و بالوثوق في الثاني فلاخراج مالم يتصل عن الاول و مالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروي عن غير الثقة عن الضعيف اذ لم ينجبر بمجردها ضعفه و خرج الشاذ و العليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيئ الا الحسن الفرد * و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في الصحيح يجب ان تكون ظاهرة و الاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم ينجبر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى * و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذا هو الحسن لذاته اي لا بشيئ خارج و الحسن بشيئ خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوي المستور اذا تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيئ الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الايمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن * و المراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوي متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوي الضعيف الفاحش الخطاء * و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد * و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح و انكان دونه في القوة انتهى * و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته و الحسن لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي * فائدة * لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله و ثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ او علة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هنالك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاسندين و ان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح و الآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي *

حسن الابتدأ و التخلص و الانتهاء قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتبا ان يتأنق في ثلثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا و احسن سبكا و اصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فانكان محررا اقبل السامع على الكلام و الا اعرض عنه و لو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ و اجزله و احسنه نظاما و سبكا و اصحه معنى و يسمى حسن الابتداء و احسنه ما ناسب المقصود و يسمى براعة الاستهلال و ثانيها التخلص و هو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة و احسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا و قد وقع الثاني لشدة الالتيام بينهما و يجيئ في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و ثالثها الانتهاء فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد و قد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع و المتأخرون يجهدون في رعايته و يسمونه حسن المقطع و جميع فواتح السور و خواتمها على احسن الوجوه و اكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول و الاتقان *

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى و ايصاله الى النفس و هو قد يجيئ مع الايجاز و قد يجيئ مع الاطناب و المساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع *

حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا و هو قريب من التخلص كذا في الاتقان و يجيئ في فصل الصاد من باب الخاء ايضا * و نيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چيزي طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام و خيال و لطيفهٔ دلآويز كردد مثاله * شعر * چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم * ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد * و نيز حضرت حافظ فرمايد * شعر * ارباب حاجتيم و زبان سوال نيست * درحضرت كريم تمنا چه حاجت است * جام جهان نماست ضمير منير دوست * اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است *

حسن المطلع نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار وقصائد و جمله منشأت الفاظ فصيح و جزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است *

حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علةً له في الواقع و الا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولك قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لوكان الامركما تو هم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعي لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهرلها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله * شعر * لم يحك نائلك السحابُ و انما * حُمّت به فصبيبُها الرحضاء * اي لم يشابه عطاءك السحابُ و انما صارت محمومة بسبب عطاءك و تفوقه عليها فالمصبوب منها اي من السحاب هو الرحضاء اي عرق الحمى فنزول المطرمن السحاب صفة ثابتة له لاتظهرلها علة في العادة و قد علله بانه عرق حما ها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهرلها علة غير العلة المذكورة كقوله * شعر * مابه قتل اعاديه و لكن * يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب * اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعثه الى قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله * شعر * يا و اشيا حسنت فينا اساء ته * نجّى خدارك انساني من الغرق * فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعرالناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله * شعر * لولم تكن نية الجوزاء خدمته * لما رايتَ عليها عقد منتطق * هذا البيت ترجمة بيت فارسي و هو هذا * شعر * گر نبودی عزم جوزا خدمتش * کس ندیدی بر میان او کمر * فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك و لكونه مبنيا على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا في المطول *

حسن القياس نزد بلغاء آنست كه در ربط لفظي آرد مكرر و مفهوم آن دو چيز باشد و اگر در هردو جا يك مفهوم مراد دارند معني تمام نكردد مثاله * اي آنكه خدات داد ملكي ابدي * درجان بخشي بنام خود سنگ زدي * اسكندر اگر پيل ز شاهان ستدي * آني كه تو پيل از سكندر ستدي * اين رباعي درآنچه رايات اعلاي شهنشاهي در لكهنوتي بود بانشاء رسيد الغرض اسكندر نام بادشاه روم و بادشاه لكهنوتي را نيز اسكندر نام بود و در مصراع سيوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لكهنوتي ودر هردوجا بادشاه روم مراد نتواند بود زيرا كه كذب محض است و همچنين بادشاه لكهنوتي در هردو جا مراد نميتوان شد كه كذب محض است و هم مدح نتواند بود زيراكه ملك لكهنوتي از مضافات دار الملك دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پيلان از بادشاه لكهنوتي چه افتخار باشد كه بدان كرده آيد پس حسن القياس كرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بليغ خيزد و معني تمام گردد كذا في جامع الصنائع *

حسن المقطع نزد بلغاء آنست كه دعا گوئي چنان كند كه تعليق آن باشيا و زمان ممتد و يا غير فاني باعبارات رائق و فصيح و تركيب لطيف و معاني بديع كند مثاله • تا دهد در عالم كون و فساد از مهر و كين • بزم و رزم خسروان احوال گيتي را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام مى • بادت از حلق عدو تيغ زبان آور بكام • كذافي جامع الصنائع • و اين معني مخالف حسن المقطع بمعني حسن الانتها است و لكن از مجمع الصنائع فرقي معلوم نمي شود چراكه ميكويد حسن المقطع آنست كه شاعر ابيات اخير شعر خوب گويد و بلفظ عجيب و معنى غريب ختم كند و اين در قصائد اكثر دعا مي باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاحما سليما مستحسنا بحيث اذا أفردتْ كل جملة منه قامت بنفسها و استقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان جملها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سجنها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعا ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدر هلاكه و نجاة من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرار ها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لافادة ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا فى الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو فى اللغة عد الشيئ حسنا و اختلفت عبارات الاصوليين في تفسيره و في كونه دليلا فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلا و انكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعراني في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محي الدين العربي فى الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها ضل فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح فى الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضا فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجوس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

اذا افتى يقول هذا راي ابي حنيفة و هو احسن ما قدرناه عليه فمن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب و كان يقول اياكم و آراء الرجال الى قوله فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالراي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة و كان يقول عليكم بآثار السلف و اياكم و راي الرجال و كان يقول لم يزل الناس في صلاح مادام فيهم من يطلب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا و كان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولا حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله و كان يجمع العلماء في كل مسئلة لم يجدها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها و كذلك كان يفعل اذا استنبط حكما فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الراي معاذ الله ان يقع في مثل ذلك عاقل فضلا عن فاضل انتهى من الميزان • و لذا قيل الحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه و قال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و قال النبي صلى الله عليه و سلم من سنّ في الاسلام سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها بعده من غير ان ينقص من اجورهم شيئ و من سنّ في الاسلام سنة سيئة كان عليه و زرها و و زر من عمل بها من غير ان ينقص من او زارهم شيئ رواه مسلم ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام و شرب الماء من يد السقاء و نحو ذلك • و عن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما و استحسن ترك شيئ للمكاتب من نجوم الكتابة و اما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله • و يرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثر كالسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض و الآبار • و قيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى و لانزاع في قبوله ايضا • وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة • و قال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول و يدخل فيه التخصيص و النسخ • وقال ابوالحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو اقوى منه و هو في حكم الطاري على الاول • و احترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس • و اورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس تكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف و اجيب بانه انما يكون

بانضمام معنًى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلانزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة • و الذي استقر عليه راي المتاخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • و ما قيل انه لاعبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة • الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لايقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي و هو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح و غيرها •

الاحصان بالصاد المهملة لغةً يقع على معان كلها ترجع الى معنًى واحد و هو ان يحمي الشيء و يمنع منه و هو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الحنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج

مرأة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان * قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحرية شرط تكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى * واختلف في شرط الاسلام وكون كلواحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرجم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرجم عندنا خلافا له * و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لوتزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله * و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاؤه او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء علية و كل جزء علة و كلواحد حينئذ شرط وجوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان * واحصان القذف اي الاحصان الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزناء انتهى كلام فتح القدير* وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل وطي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه وان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه نوطي المكاتبة زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لابيحنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاعة زنى على الصحيح لان الحرمة موبدة * و ذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقذوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لوكان كذلك لا يجب الحد و كذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب وعسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية * و في رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي روية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة ولهذا رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم قال صل كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلايرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح *

الحضانة بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اي رباه كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغيرا والصغيرة كذا في جامع الرموز *

الحين بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران اوستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس و في العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان * و في البرجندي هو والزمان في اصل اللغة يقعان على القليل و الكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر * و الحين عند النحاة هو المفعول فيه * و في شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حينا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى * الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة و هي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا و هي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات *

فصل الواو * المحاباة بباي موحده در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضه كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت وخريدن به بيشتر از قيمت كما في كنز اللغات وغيره * ونزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزي مثل چيزي كه ديگري گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا رديفي و يا صنعتي و يا دو كس براي امتحان طبع خود و يا بالتماس ديگري بگويند و اين سه نوع است ودليل انحصار آنكه مجيب يا بيش است يا كم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گويند يعني او را بيدار ميكند بر قصور او و يا ديگري او را مطلع ميگرداند كه مي بايست اين چنين گفتني و نتوانست و اگر كم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابر است محاباة نام نهند كذا في جامع الصنائع پس محاباة را دو معني است يكي اعم ديگري اخص *

الحذو بالفتح و سكون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الردف كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تكميل الصناعة گويد حذو حركت ما قبل ردف و قيد است مانند حركت ما قبل الف بهار و قرار و حركت ما قبل هاي مهر وگلچهر و رعايت تكرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتي كه روي متحرك شود بسبب حرف وصل كه اين هنگام نزد بيشتر شعراء اختلاف حذويكه حركت ما قبل قيد است جائز است بشرطيكه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف كه اگر بآن منجر شود اين هم جائز نيست و حذو در لغت بمعني برابر كردن چيزي با چيزي آمده چون حركت ما قبل ردف برابر حركت تا سيس بود در لزوم آن را حذو نام كردند انتهى * پس اين تعريف مختص بفارسيان است چراكه عربيان قيد را اعتبار نميكنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحركت ماقبل ردف نمود *

المحاذاة عند المتكلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى

ثالث و تسمى موازاة ايضا و هو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف * و عند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب و هو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد و احد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولا في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما و تزيد لكل عشرة واحدا على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولا وتفعل بالعشرة ما عرفت و هكذا ثم تمحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفرًا و الافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفرًا او اصفارًا ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كلواحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كمامرو هكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ و المضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤
———————
٧ ٠ ٧
١ ٢ ١ ٢

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشتران خرد ومردم فرومايه كما في كنز اللغات * و عند النحاة هو الصلة في اللباب القضية التي بها يتم الموصول تسمى صلة وحشوا * و عند اهل العروض و الشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي * و عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متعينا فبقيد لالفائدة خرج الاطناب و بقيد التعين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح و هو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب * شعر * و لا فضل فيها للشجاعة و الندى * و صبر الفتى لولا لقاء شعوب * اي المنية يعني لا فضيلة في الدنيا للشجاعة و العطاء و الصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت و هذا يصح في الشجاعة و الصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام و بزوال الحوادث و الشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود * اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل و يتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات و المشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك و ايضا يتشبث بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الافناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال و في المآل و معهذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى اللذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم و لو كان بهم خساسة فلو لم يكن الموت و الردى لم يكن فضل للجود و الندى * والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمى * شعر * فاعلم علم اليوم و الامس قبله * و لكنني عن علم ما في غد عمي * فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله و هو الوصف للتاكيد و هو حشو اذ لا فائدة فى التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالابصار و السماع عن العلم بلا شبهة و بالضرب عن الامر به فهذه انما تقال في مقام افتقر الى التاكيد و مثل هذا وقع فى التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم و نحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم و نحو ما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما فى المطول و الاطول * و در مجمع الصنائع گويد اعتراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچنان بود كه شاعر در بيتى بمعني آغاز كند و پيش از انكه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد كه معني مقصود بغير او تمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبيح و آن آنست كه شاعر در ميان بيت لفظى آرد كه زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بى فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درين بيت * شعر * ساقيا باده ده كه رنج خمار * سر و فرق مرا بدرد آرد * و حشو متوسط و آن آنست كه آوردن كلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نكند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت * شعر * در جنب راي روشن تو نور آفتاب * اي آفتاب مرتبه نوريست مستعار * و حشو مليح و آن آنست كه آوردن حشو سبب حسن كلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اكثر دعائي مي باشد مثاله * شعر * تيغت كه باد سينۀ خصمت نيام او * در دست تو چو با اسد الله ذوالفقار * لفظ باد سينۀ خصمت نيام او حشو مليح است و اين قسم را حشو لوزينج نيز خوانند و لوزينج معرب لوزينه است انتهى * و ظاهر آنست كه آنچه در مجمع الصنائع ذكر كرده اصطلاح بلغاي فرس است چراكه در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بيفائده ميباشد هيچ وقت مفيد نبود *

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گويند كه از راه مشاهده حاصل آيد مجرد ازماده كذا في بعض الرسائل

الحشو فى العروض و هو الاجزاء المذكورة بين الصدر و العروض و بين الابتداء و الضرب من البيت مثلا ان كان البيت مركبا من مفاعيلن ثماني مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مركبا من مفاعيلن اربع مرات فمفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني *

الحشوية بسكون الشين و فتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيره و هم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون

آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد و يفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • و قيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل و يطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب و السنة و هما حشو اى واسطة بين الله و رسوله و بين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

فصل الياء * **التحري** بالراء المهملة لغة الطلب و شرعا طلب شيئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة و انما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي فى المعاملات كما فى المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • و فى البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري فى اللغة الطلب و الابتغاء و هو و التوخي سواء الان لفظ التوخي يستعمل فى المعاملات والتحري فى العبادات • و فى الشريعة طلب الشيئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته و هو غير الشك و الظن فالشك ان يستوي طرفا العلم و الجهل و الظن ترجح احدهما من غير دليل و التحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم و ان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

الحصاء بفتح الحاء و الصاد المهملتين و بالمد سنگ ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون فى المثانة و الكلي و المعى و الكبد و الرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر •

احصاء الاسماء الألهية هو التحقق بها فى الحضرة الوحدية بالفناء عن الرسوم الخلقية و البقاء ببقاء الحضرة الاحدية • و اما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة و هي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • و اما احصاؤها بتيقن معانيها و العمل بفحاويها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح والياء المثناة التحتانية و هو انكسار و تغير يعترى الانسان من تخوف مايعاب به اويذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • و فى الشرع عبارة عن خُلق باعث على ترك القبيح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و في رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئ و تركه حذرا عن اللوم فيه و هو نوعان نفساني و هو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة و الجماع بين الناس و ايماني و هو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفا من الله تعالى •

الحكاية بالكسر في اللغة باز گفتن از چيزي كما في الصراح و معنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع و قد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل و ليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمرتان على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى و انما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب و تصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فآخذ السيف فاقتله و هذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال و معنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل و قد استحسنه الرضي و ذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كانه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الچلپي في حواشي المطول في بحث الحال • اقول اعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لافادة استحضار صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شانه ان يشاهد فكانه تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون و لا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغرابة او فظاعة او تذبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى فتثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضارا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة و الحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخرا بين السماء و الارض على الكيفية المخصوصة و الانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو •

الحيوة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت و الحي زنده كما في الصراح و مفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة و قال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف و اختلف في رسومها فقيل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي و تفيض منها سائر القوى الحيوانية و معنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و معنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الظاهرة و الباطنة و القوى المحركة الى جلب المنافع و دفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي و متبوعة لماعداها • و قد ترسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس و الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج • و استدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس و الحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس و الحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لولم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوٰة * واجيب بانا لانسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم المقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحيوٰة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحيوٰة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية * ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيئ في فصل التاء من باب النون * وفي الملخص الحيوٰة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى * وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوٰة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النامئة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال اوَ من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه * فائدة * شرط الحيوٰة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوٰة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرائين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعرة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوٰة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى * قال الصوفية الحيوٰة عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالانوار الالٰهية * وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالٰهية انتهى * وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوٰته بحيوٰة خالقه لا من تكون حيوٰته ببقاء هيكله ومن يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوٰته ومن كانت حيوٰته به كان حقيقة حيوٰته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحيوٰة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى * والمستفاد من الانسان الكامل ان الحيوٰة هي الوجود وهي تعم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيئ لنفسه حيوٰته التامة ووجوده لغيره حيوٰة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوٰته هي الحيوٰة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوٰتهم

اضافية ولذا التحق بها الفناء و الموت ثم ان حيٰوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيٰوة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحيٰوة بخلاف غيره و الملائكة العليون و هم المهيمنة و من يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرهما من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فافهم و منهم من ظهرت فيه الحيٰوة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني والملك و الجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لا له وكانت حيٰوة ربه حيٰوة غير تامة و منهم من ظهرت فيه لاعلى صورتها و هي باقي الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيٰوة فكان موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني وامثال ذلك فسارت الحيٰوة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان و جوده عين حيٰوته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حيٰوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فما في الوجود الا ما هو حي بحيٰوة تامة ولان الحيٰوة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شيئ فشيئية الشيئ هي حيٰوته و هي حيوة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيٰوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقي الاسماء • اذا علمت ذلك فاعلم ان حيٰوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيٰوته و حيٰوته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيٰوتك و قيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيٰوتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيٰوته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيٰوة في جميع الموجودات علمت انها الحيٰوة الحق التي اقام بها العالم و هي الحيٰوة القديمة الالهية • و اعلم ان كل شيئ من المعاني والهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال والمعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيٰوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيٰوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شيئ له وجود في نفسه لنفسه وحيٰوة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تاتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيه غيرها و تطرده وتناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء و الجوارح انتهى ما في الانسان الكامل * فائدة * اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم و القدرة وقال الجمهور من الاشاعرة و من المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و القدرة و قال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت *

الاحياء لغةً جعل الشيئ حيّا اي ذا قوة احساسية او نامئة * و في عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة و غيرها كذا في جامع الرموز * و عند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا *

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است كسى كه تحقق پيدا كرد بآن اسم خورد از آبحياتى كه هركه او را خورد هرگز نميرد كذا في لطائف اللغات *

الحيوان بثلث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشاف * و عرّف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس و النامي فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالحجر و نحوه من المعادن و الحساس فصل يخرج الجسم النامي الذي لا حس له كالشجرة و نحوه من النباتات و المتحرك بالارادة مساو للحساس فلابد ان يكون احدهما ذاتيا و الآخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية و لما لم يعلم ان ايهما ذاتي ذكرا معا هكذا ذكر المولوي عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية * و عرّف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس و الارادة و قيّد التحقق دفعا لماقيل من ان للنخلة احساسا كما يجيئ في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون * و عرّف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم * و في بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي و منه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يرده ولا يعيش بدون ذلك كالحيتان و منه ما لاتنفس له ولا استنشاق من الحلازين *

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحتين نقيض الصواب و قد يمد وقرئ بالقصر و المد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خِطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب * وفي المهذب الخطأ بالفتح خلاف صواب وگناه و المفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امتى الخطأ ضد العمد و هو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ماقصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني و هو غير ممكن الارادة ههنا * و لفظه يمد و يقصر و يطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنًى على ما قاله ابو عبيدة * وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و الخاطئ من تعمد الى غيره انتهى كلامه * ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفي عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤاخذ به لان المؤاخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد * و الجواب ان ترك التثبت منه جناية و قصد و بهذا الاعتبار جعل الاصوليون الخطأ من العوارض المكتسبة * وفي الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدات و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء *

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين و طريقه ان تفرض اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبت فبها و ان اخطأت فهو الخطاء الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطاء الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطاء الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطاآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعه صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعه خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعه نصف و اثنان فقد اخطأت بنصف و ثلثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص و الثاني نصف و ثلثة ناقص و حاصل ضرب المفروض الاول و هو الاربعة في الخطاء الثاني و هو نصف و ثلثة اربعة عشر و هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطاء الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر و هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطاآن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين *

فصل الباء الموحدة * الخبب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر سمي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيء في فصل الباء من باب القاف *

الخرب بالفتح و سكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم و الكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف و هكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمهٔ مستعمل است بجايش آرند و ركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران كردن است و چون از اول و آخر چيزى نماند ويراني تمام باو راه يابد •

الخرابات در لغت بمعني شراب خانه است • و در اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشريه و فاني شدن وجود جسماني و روحاني • و خراباتي مرد كامل كه ازو معارف الٰهيه بي اختيار صادر شود • و خراب نيز خرابي عالم بشريت را گويند هكذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالي است كه سالك از تجلي قهار محو و فاني گردد فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعقا كنايت ازآنست • و قيل عزلت خانهٔ پيرومرشد را گويند كه چون مريد بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب او را مست و لا يعقل گرداند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتي فاني را گويند كه از خود فراغت يافته و خود را بكوي نيستي درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستي بخود نمودن نسبت بحقيقت كفر است •

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نُقل الى الكلام الموجَّه نحو الغير للافهام و قد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متهيئ لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالمتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء • اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا • و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شانه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان المعتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال و لم يعلم افهامه في المآل لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام و ما بعده * و ان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي و الحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي و حاشيته للسيد الشريف و الحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة و من قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لايسميه في الازل خطابا * و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امر و نهي و خبر و استخبار و نداء * و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد و هو الخبر و يرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة * و ليس كذلك ان مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به و الا لجاز اعتباره في الخبر ايضا فحينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد و الوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة و الانذار و غيرهما و من يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة و ذلك المعنى هو الكلام النفسي و ما يعبر به هو الكلام اللفظي * و قد يسمى الكلام الحسي و مغايرتهما بينة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى و الفرق بين الكلام النفسي و العلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام و الا فهو علم * و نسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي و لا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه و تقدمه و تأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق الارسال فتلاحظ حال المخاطب , كما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي و الحضور و الاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم و من اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع و الله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء * و دليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة و فحوى الخطاب و لحن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة و البعض فرق بينهما و يجيئ في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب الفاء *

الخطابة بالفتح بمعنى فريفتن بزبان كما في الصراح و عند المنطقيين و الحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها و من المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا و يسمى امارة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالع و صاحب هذا القياس يسمى خطيبا و الغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم و معادهم كما يفعله الخطباء و الوعاظ * اعلم انهم خصوا الجدل

و الخطابة بالقياس لانهم لايبحثون الا عنه و الافهما قد يكونان استقراء و تمثيلا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه • و في المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي و هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات انتهى • و قول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف و خطاب العام و المراد به العموم نحو الله الذي خلقكم و خطاب الخاص و المراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول و خطاب العام و المراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين و خطاب الخاص و المراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء و خطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا و خطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا و خطاب الكرامة نحو يا ايها النبي و خطاب الاهانة نحو انك رجيم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم و بالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم و بالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي و يا هارون و خطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا و اجعلوا بيوتكم قبلة و بالعكس نحو القيا في جهنم و خطاب الجمع بلفظ الواحد نحو و ما تكون في شان و ما تتلو منه من قرآن ولا تعملون و بالعكس نحو و اقيموا الصلوة و بشر المومنين و خطاب العين و المراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله و نحو لئن اشركت ليحبطن عملك و بالعكس نحو و لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو و لو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم و خطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم خوطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون و خطاب التلوين و هو الالتفات و خطاب التهييج نحو و على الله فتوكلوا ان كنتم مومنين و خطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا و خطاب التحبب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان و خطاب التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله و خطاب المعدوم و هو لايصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم و خطاب المشافهة و هو ليس بخطاب لمن بعدهم و انما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي و المجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابى البقاء •

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة و الحمدلة و الثناء على الله تعالى بما هو اهله و الصلوة على النبي صلى الله عليه و آله و سلم و تكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتمالها على الوصية بالتقوى و الوعظ و التذكير و نحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول • اعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها و تاليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية و ان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

الخطيب هو صاحب الخطابة و من يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه و قالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق اله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابى الخطاب معمر ذهبت الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيع و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لايموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابى الخطاب عمر بن بنان العجلي الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلعنة الله تعالى على هولاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر •

الخبيث بمعنى پليد و في شرح المصابيح في اول كتاب البيع الخبيث فى الاصل ما يكره لردائته و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تتبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردي من المال قال الله تعالى و لا تيمموا الخبيث منه تنفقون اي الردي من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكسر و الالف المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالمؤنث و يؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليبا للذكورة و قالوا انه شرعا ذوفرج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذوفرجين اذ الفرج شامل لهما و من لم يكن له شيئ منهما و خرج بوله من سرته فليس بخنثى و لذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما فى الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضا فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلا هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة فى اللغة ضد الدخول • و عند اهل القوافي احد حروف المد و اللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل * و لا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب * و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گويند كه بعد از وصل در آيد و حرف وصل متحرك نباشد چون ياى كاريم و باريم و گاه باشد كه متحرك باشد چون ياى افگنيم و بشكنيم درين بيت * شعر * تا چند بسنگ لاخ غم افگنيم * و ز سنگ ستم شيشهٔ دل بشكنيم * انتهى * و صاحب معيار الاشعار گفته اولى آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آيد جمله را از حساب رديف شمرند و اين سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذكور شود مادام كه كلمهٔ علىحده يا بمنزلهٔ كلمهٔ علىحده نباشد رديف نيست و رعايت تكرار خروج در قوافي واجب است كذا في منتخب تكميل الصناعة *

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذى اليد و ذو اليد هو المتصرف فى الشيئ بحيث ينتفع به من عينه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غير ذى اليد هكذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى يستعمل في عرف الفقهاء كثيرا * و منها ما يخرج عن قسمة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين و يجيئ في لفظ القسمة * و منها ما ليس بجزء الماهية و لا نفسها و يسمى عرضيا ايضا و يقابله الذاتي و يعرف الذاتي بما ليس بخارج عن الشيئ حتى يشتمل ما هو جزء الشيئ و ما هو عين الشيئ فيدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قيل انه ما دخل فى الشيئ فانه لا يشتمل النوع * و منها مقابل الذهن كما يجيئ في فصل النون من باب الذال المعجمة * و منها الخارج عن التعقل و يسمى بالواقع و يجيئ في فصل العين من باب الواو ايضا و هذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق و الكذب اذ لو اريد به الخارج المقابل للذهن لم يشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر * و منها الحس كما يجيئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم * و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و يجيئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة * و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و يسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم محدب سطحيه يماس بمحدب سطحي الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاوج و مقعر سطحيه يماس بمقعر سطحي ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض * فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك * و الجزئي فصل يخرج فلك الكلي و الشامل للارض يخرج فلك التدوير * و قولنا مركزه خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محدب سطحيه بمقعر سطحي الفلك الذي هو في تحته و لا يماس مقعر سطحيه بمقعر سطحيه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هيئته * ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غير الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التداوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التداوير * و اما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي و للسيد السند * و قيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز * قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التداوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى * اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز و التداوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم و الصغر وسموا كل قسم نطاقا و يجيئ في لفظ التدوير *

الخارجي بياء النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج و تسمى بالخارجية و هم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع المحكمية و البيهشية و الازراقية و النجدات والصفرية و الاباضية و العجاردة و تفسير كل في موضعه * و منها مقابل الذهني و يجيئ في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو * و منها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط و ربما يزاد التاء و قد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء *

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء و الصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف و ظهوره و تميزه عن غيره بواسطة صوت * و قيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف و الاول اظهر كذا في تيسير القارئ و الدقائق المحكمة * ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل و تنظر اين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثمه مخرجه الا ترى انك تقول اَب و تسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدٰهما على الاُخرى كذا في بعض شروح الشافية * فائدة * اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء و متقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية و هي حروف المد واللين و جعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق و الواو من مخرج المتحركة و كذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام و الراء و جعلوها من مخرج * قال ابن الحاجب و كل ذلك تقريب و الا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف و الحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة و اللين و الغلظة الى غير ذلك و لا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا و خفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف ارغام آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان و الحلق و السن و النطع و الشفة و هي المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شيئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها و آلتها * و يمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج** * المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين * الثاني اقصى الحلق للهمزة و الهاء * الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الفم للغين والخاء • الخامس اقصى اللسان ممايلي الحلق ومافوقه من الحنك للقاف • السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من الايمن • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا • الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والدال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه واصول الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفويق الثنايا السفلى • الرابع عشر للظاء والذال والثاء المثلثة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضي للشافية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج در اصطلاح اهل جفر حرفى است كه حاصل شود از مدخل چنانكه درفصل لام ازباب دال مهمله مذكور خواهد شد •

الخراج بالكسر في اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية ومال الفيئ كما في الازاهير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • وخراج الاراضي نوعان الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخارج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخارج غاية الطاقة والثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفيا ويسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شيئ معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من بر او شعير ودرهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة • وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد •

الخُراج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • و منهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • و قال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبير في داخله موضع تنصبّ اليه المادة و تتقيم كذا في بحر الجواهر و المدّة قيل هي القيح و قيل با لفرق بينهما كما تذكر في موضعها • و في الموجز الفرق بينه و بين الدُّبَيلة ان الدبيلة ورم في داخله موضع تنصب اليه المادة و اما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا و اذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا و انغمازا تحت الاصبع فهو خراج و يعرف موضع المدة بانه اذا عصر احس الشيئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيئ في فصل الباء من باب النون •

الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة و قد يتحرك معها مايلتصق بها من الجلد و يسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • و الفرق بينه و بين الرعشة يجيئ في فصل الشين المعجمة من باب الراء • و اختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء • و اختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

فصل الدال المهملة * الخوذة هي البيضة و قد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة •

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث و قيل مباين له و قيل اعم من الحديث مطلقا و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء المهملة • و عند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ و قد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبر ان و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها و على هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس و خبر ما و لا المشبهتين بليس و خبر كان و اخواتها و غير ذلك كما في الكافي • و قد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين و المنطقيين و المتكلمين و غيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير و اما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة و على المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به و قد يقال بمعنى الاخبار اي الكشف و الاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيئ على ما هو به صرح بذلك في المطول • و المفهوم من بعض كتب اللغة كالمنتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكاهي و سخن كه بدان اعلام كنند و لا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا مّا يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة و البرودة كما مر و تفسيرهم للوجود و الامكان و الامتناع و الوجوب و القدم و نحو ذلك و يؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقيل لا يحد لعسره و قيل لانه ضروري و قيل يحد و اختلفوا في تحديده فقال القاضي و المعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق و الكذب * و اعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق و الكذب معا و ذلك محال و ايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لايحتمل الكذب * واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة و كل خبر كذلك و ان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغةً الخبر الموافق للمخبر به و الكذب خلافه و هو الخبر المخالف للمخبر به فبهذا عرّفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور و اما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق و الكذب بما ذكرتم اما لو فسرا بمطابقة النسبة الايقاعية و الانتزاعية للواقع و عدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق و الكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق و التكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق و الكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة و قيل هو ما يحتمل الصدق و الكذب و بهذا عرفه المنطقيون ايضا و لا يلزم الدور و لا خروج كلام الله تعالى اذ المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه * و مختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * و انما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي و قال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة و قال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية و قيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر و غيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته و بكذبها ان خالفته و ليس الامر و نحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي و العضدي و حواشيه و سيتضح ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة و لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف * فائدة * لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التورٰية لمن حفظ التورٰية و يسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيده المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره و يسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد * فائدة * اعلم ان الحذاق من النحاة و اهل البيان و غيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر و الانشاء و انه ليس له قسم ثالث * و ادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء و مسئلة و امر و تشفع و تعجب و قسم و شرط و وضع و شك واستفهام * و قيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة * و قيل ثمانية باسقاط التشفع لدخوله فيها و قيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر * و قال الاخفش هي ستة خبر و استخبار و امر و نهي و نداء و تمنّ * و قال بعضهم خمسة خبر و استخبار و امر

و تصريح طلب و نداء * وقال قوم اربعة خبر و استخبار و طلب ونداء * و قال كثيرون ثلثة خبر و طلب و انشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق و التكذيب اولا الاول الخبر و الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء و ان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء و ان معنى اضرب مثلا و هو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهومتعلق الطلب لانفسه * وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يسمى تنبيها و انشاءً لانك نبهت به على مقصودك و انشأته اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا باللازم كالتمني و الترجي والنداء و القسم اولا كانت طالق وان احتملهما من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء * و يسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي والتمني و الترجي و القسم و النداء والاستفهام * قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * صيغ العقود نحو بعت و اشتريت و طلقت واعتقت لاشك انها في اللغة اخبار و في الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم و ايجاده وقد اختلف فيها و الصحيح انها انشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق و الكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا و تحقيقه يطلب من العضدي و حواشيه

* **التقسيم** * يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الاول و هو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري و الضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه و هو المتواتر و اما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر و هو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين و النظري مثل خبر الله و خبر رسوله و خبر اهل الاجماع و الخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر * القسم الثاني و هو ما علم كذبه و هو كل خبر مخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة * القسم الثالث و هو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل و قد يظن كذبه كخبر الكذوب و قد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال * وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا و فساده ظاهر * و ايضا ينقسم الى متواتر و آحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقهم على الكذب كما يجيئ في محله و الآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة * و في شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد و في اصطلاح المحدثين خبر

لم يجمع بشروط التواتر فيه و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقبول و المردود * اعلم ان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلثة اقسام الاول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن و الصلوة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقهم على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا و لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار * اعلم ان اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب و لا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا و ثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كما للاتصور المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شيئ لشيئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث و بالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل * ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابي البقاء *

الاخبار هو عند المحدثين مرادف للتحديث و قيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء * و عند اهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه * و قد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الاعلام و هذا ظاهر * و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

نتيجة و من حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة و اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى •

الاخبارية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام و هو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولا و لم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتقان في انواع الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

الخدر بفتح الخاء و الدال المهملة بمعني سستي اندام و باطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آلية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصون الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة النمل كذا في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس و الحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلاتستعملها القوى النفسانية و يجيئ في فصل العين المهملة من باب اللام •

المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتاثير القوة النفسانية قبولا تاما كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية •

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون و كسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة وهي عند الاطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولاتتحرك و تكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر • وفي شرح القانونچه الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز و قيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز • و قيل الايجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف و الاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام و يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف و الاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف و الاقتصار عبارة عن حذف لايكون كذلك و قد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل و بالاقتصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المعلقة على الضوء ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيئ نسيا منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول و بعبارة اخرى الحذف عن اللفظ و النية جميعا و بعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • و على هذا قيل

لا يجوز الاقتصار على احد مفعولي باب علمت اذ حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة • و يعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية و بالحذف مع كون المحذوف مرادا • و في شرح هداية النحو في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ و المعنى و قيل هو مختص بالالفاظ و قيل هو الحذف لدليل و قيل الحذف عن اللفظ دون النية و قيل قلة الالفاظ و كثرة المعاني و الاقتصار عكسه في الكل انتهى • و في الحاشية المنقولة عنه قوله في الكل اي في جميع الوجوه المذكورة في الاختصار اما عكس الاول فلان الاقتصار قلة اللفظ و كثرة المعنى و اما الثاني فلان الاقتصار غير مختص بالالفاظ و اما الثالث فلان الاقتصار الحذف بدون الدليل و اما الرابع فلان الاقتصار الحذف عن اللفظ و النية جميعا و اما عكس الخامس فلان الاقتصار كثرة الالفاظ و قلة المعاني انتهى •

الخضر بالكسر و سكون الضاد المعجمة نام پيغمبريست عليه السلام و نزد صوفيه كنايت از بسط است و الياس كنايت از قبض است كذا في كشف اللغات • و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم الخضر كناية عن البسط و الياس عن القبض و اما كون الخضر عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا يتمثل بصورته لمن يرشده فغير محقق عندي بل قد يتمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس •

الخضراء بفتح الضاد المعجمة و الالف الممدودة درلغت سبزرا گويند و دراصطلاح محدثين جامه را گويند كه درو خطهاى سبز باشند كما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري و قد سبق في لفظ الحمراء ايضا •

الخطرة بالفتح و سكون الطاء المهملة درلغت چيزي دردل آمدن وبرنور گذشتن كما في مجمع السلوك و في الصراح الخطور گذشتن انديشه بدل • و في شرح القصيدة الفارضية الخاطر يطلق على ما يخطر بالبال و يطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري كذا انتهى كلامه • ودر لطائف اللغات ميگويد كه خطره دراصطلاح صوفيه عبارتست از ادعية كه ميخوانند عبد رابر دوكان حق بحيثيتي كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه • وخاطر نزد صوفيه و ارديست كه فرود مى آيد بردل درصورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غير خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشي و وارد قبض و وارد بسط • و اكثر المتصوفة على ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم يقذفه الله تعالى من الغيب في قلوب اهل القرب و الحضور من غير واسطة و خاطر من الملك و هو الذي يحث على الطاعة و يرغب في الخيرات و يحرز من المعاصي و المكاره و يلوم على ارتكاب المخالفات و على التكاسل من الموافقات و خاطر من النفس و هو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة

ويظهر الدعاوى الباطلة • وخاطر من الشيطان و يسمى بخاطر العدو ان الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرضه شيئ و سائر الخواطر تضمحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الازلي فيقلع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسي الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضمائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان همين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند في الحال بسوى وسوسة ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتي من الله ترشد الى الاشارة و التي من الملك ترشد الى الطاعة و التي من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التي من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو الخاطر الرباني ولايضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شيئ معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اي خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لاستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و انكان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • و اما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل و حل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك با ستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • و اما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضات الشكوك ولاريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كماينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبعية الجسمانية بمصقل الزهد و التقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد و التقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه و ان كان محرما او مكروها ينفيه و ان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه و الغالب من سجية النفس ميلها الى شيئ دنيّ • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها و بعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس و بقاء حيوٰتها مشروط و مربوط بها و الحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق و تنفي الحظوظ • و اهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة و تجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • و اما المنتهي فله فتح طريق السعة و الخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة و المسامحة و امضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه و ان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجرزنان و در اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثرت برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح و ضده الشر قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود و الشر على العدم و ربما يطلقون الخير على حصول كمال الشيئ و الشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض و العدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة و ان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به اوصفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهران قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير و الشركما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناهما معلوم لجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونهما عن اشياء أخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات و ما بالعرض و يطلقون الخير على كل منهما و كذا الشر • و القوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات و خير بالعرض و كذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة و لا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة و هو قيد عدمي و باقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاؤهم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح و الظاهر انها اقناعية و ان الامثلة التي ذكروها في هذاالمقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه * و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض و بالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم و العدم شر محض و بالذات لعدم استناده اليه و قد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل اللام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر و اذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر و كيف لا لان المؤمن يقابله الكافر و لكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء و الاولياء و الكافر لايمكن وجوده بحيث لايكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه و لا ينفعه و يستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقي العطشان شربة ماء و لا يطعم الجائع لقمة خبز و لا يذكر ربه في عمره و كيف لا و هو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الاترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع و يقول في هذا شر و هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير و هو حصول الدينار في ملكك و كذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بيّن لهم خيره بالتعليم كما قال و علّم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض و الشر الغالب و الشر المساوي لايناسب الحكمة و اما خلق الخير الكثير فمناسب * فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر و اجابهم الله بما فيه من الخير بقوله و علم آدم الاسماء * فان قال قائل فالله قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة و الناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب و هو قسم معقول فيل كان تركه للشر القليل و هو لا يناسب الحكمة و ان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة * و في شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى مريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول و الافلاك و اما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه و كذلك الالم كثير و اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين * و اما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا و الشر واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع و العرض و انما التزم في هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلايعدّ من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دُور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها و يريده طبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعدّ حكيما فاعلا لمايفعله على ما ينبغي انتهى * و الفرق بين الخير و الكمال يجيئ في لفظ اللذة في فصل الذال المعجمة من باب اللام *

الاختيار لغةً الايثار يعني برگزيدن و يعرف بانه ترجيح الشيئ و تخصيصه و تقديمه على غيره و هو اخص من الارادة * و عند المتكلمين و الحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيئ في فصل الدال من باب الراء المهملتين و قد يطلق على القدرة و يقابله الايجاب و المشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن و هذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين و الحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض و الجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما و ان مشيئة الترك و عدم مشيئة الفعل ممتنع فمقدمة الشرطية الاولى و هي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية و هي ان لم يشأ ممتنعة الصدق و صدق الشرطية لايتوقف على صدق شيئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان و المتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار و القادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و الثاني صحة الفعل و الترك فالمختار و القادر هو الذي يصح منه الفعل و الترك و قد يفسران بالذي ان شاء فعل و ان شاء ترك و هذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون و الحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاده تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه و زعموا ان هذا هو الكلام التام و لم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيئ و بعده كما لا يخفى على العاقل المنصف و اثبته المتكلمون كلهم و هو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة و الاختيار ما يصح وجوده و عدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه ومما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * و قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب اعلم ان الا يجاب على اربعة انحاء الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شيئ و قطع النظر عما هو عينه * و الثاني وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة و الغاية عين الفاعل * وبعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في حقه تعالى و زعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه و ذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له و المتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض اوبالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه * و الثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة المترتبة على الفعل و هذا محل الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح و جوزوا الترجيح بلا مرجح و المعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح * و الرابع وجوب الصدور بعد الاختيار و هذا الوجوب موكد للاختيار و لا خلاف في ثبوته و الاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على النحوين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين و كذا اثر المختار على هذه المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ماظهرلي في هذا المقام و الجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء و المتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول و كلام اكثرهم مبني عليه و ظن بعضهم انه لاخلاف بين الحكماء و المعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه * فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي عين الذات و كذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل و الترك و هو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى * و اما تفسيرهم القدرة بصحة صدور الفعل و لا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل و المصلحة و على المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلک الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب •

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد وردہ ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الرؤية و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايّما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغرّ البائع المشتري او بالعكس او غرّه الدلال السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الخابية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعت بما في هذه الصرة ثم راى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فانكان الاستحقاق قبل القبض خيّر في الكل و ان كان بعده خيّر في القيمي لا في المثلي التاسع خيار التغرير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعها و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا و فيما لو اشترى باناء لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار التكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المرابحة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المرابحة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحط قدر الخيانة في التولية وينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلک و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبدا بشرط كونه خبازا او كاتبا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطل و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة او الشيئ المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحطاوي •

الاخيار بفتح الالف جمع خيراست و در اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گويند از جملهٔ سيصد و پنجاه و شش مردان غيب كذا في كشف اللغات و نيز دران دربيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ايشان را ابرار نيز خوانند و يجيئ ايضا في لفظ الصوفي في فصل الفاء من باب الصاد •

فصل السين * الخسيس في اللغة فرومايه كما في الصراح و في بعض كتب اللغة الاخس زبون تر و هو مقابل للاشرف كما يجيئ في فصل الفاء من باب الشين • و في بعض كتب اللغة الخسيس الدني وقيل السفلة • و في التاتارخانية في باب الكفو الخسيس من يخدم الظلمة و ان كان ذا مروة • وفي البرجندي في اول كتاب البيع المراد بالخسيس في باب البيع ما يقل ثمنه كالخبز و اللحم و بالنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد • و في بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون نصاب السرقة • و قيل ما يعدّ في العادة خسيسا انتهى •

الاختلاس بمعنى ربودن است و آن چنان باشد كه معني غزل بمدح آرد و يا معني مدح بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زيباي دلبران • مثال دوم • ع • همي از راستي قدت برمح شاه دين ماند • كذا في جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترك تكميل حركت را گويند كما في شرح الشاطبي •

الخامسة بالميم عند المنجمين هي سدس عشر الرابعة •

الخماسي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها خمسة احرف اصول سواء كان مجردا كجحمرش اومزيدا فيه كعضرفوط و هو لا يكون الا اسما •

المخمس على صيغة اسم مفعول من باب التفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يجيئ في فصل الطاء من باب السين • و عند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية و ان لم تكن متساوية فلا يسمى مخمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب • و عند اهل التكسير و اهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة و عشرين مربعا صغيرا •

الاعداد المخمسة يجيئ في فصل الدال من باب العين في لفظ الاعداد الطبيعية •

مخمسة كتاب الدعوى عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهي قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به وديعة او رهن او مؤجر او مغصوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجامع الرموز و البرجندي •

الخمسة المسترقة عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة و يجيئ في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين •

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشي يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعني آ و ة ح ي كه پيش ازين در كلام نيارد مثاله • شعر • هوى يحيى هوى احياء حوّا • حوى احياء حوّا اوه يحيى • يعني فرود آمد بمسمى يحيى محبت قبيلهاى مسماة حوا و درگرفت به قبيلهاي حوا آه كردن يحيى و اين صنعت از مخترعات امير خسرو دهلوي است •

الاخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعالبة اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان و لاكفر الا من علم حاله من ايمانه و كفره • و حرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم و السرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين * الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد و السحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونچة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وافيه آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گويند و خدش نيز گويند و آنچه بگوشت فرو گذرد آن را جراحت گويند •

الخفش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنبية رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع نداوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخفاش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة * الخصوص بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف • اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة حملية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد ويسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امراة ويسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكر و العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر والعام • وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنًى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمًّى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز وخرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا عند من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة و لا للكثرة لانها من الصفات و المطلق متعرض للذات دون الصفات و بعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي و كذا الحال في التعريف الاول في شموله للمطلق و عدم شموله له و بقيد الانفراد خرج العام و لم تخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد و قد تم التعريف بهذا و يتناول خصوص العين و الجنس و النوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغائرته لخصوص الجنس و النوع و قوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ و قيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم و الجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري و الحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني و المسميات بخلاف العموم فانه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم و الحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا • و اعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين • وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او • وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا و الآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص • وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلثة و ثانيهما ما هو احد اقسامه و هو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح و كشف البزدوي و يجيئ ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين •

الخاص هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا • و عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا و منها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم و المفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بديع الميزان الماشي بالنسبة الى الانسان خاص اضافي للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان و الماشي خاصة له و نحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للتانيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الاول ما يختص بالشيئ بالقياس الى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس الى الانسان و يسمى خاصة مطلقة و هي التي عدت من الكليات الخمس و يقابلها العرض العام و رسمت بانها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و المراد بالطبيعة الحقيقة و في اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة و كذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة اذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشيئ و المراد بالحقيقة اعم من النوعية و الجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا

و لابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص التشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لاجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لاخراج العرض العام و القيد الاخير لاخراج النوع و الفصل القريب و بكلواحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد * و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اي التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اي شيئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا * و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لايّ كلي كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل * و الثاني ما يخص الشيئ بالقياس الى بعض ما يغايره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشيئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما * و بقي ههنا شيئ و هو انه لايعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و الاصدور في ذلك * قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * **التقسيم** * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتئم من امور كلواحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادي البشرة مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكاتب بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له * و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اي الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم المخمس اي تقسيم الكليات الى خمس و نسبه الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتاخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير و الثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس و الثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير و الرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية و بين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمر وهذا على قياس ما قيل في النطاقات و الخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير و يسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطاً او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية و المرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره و معنى كل من الذروة الوسطية و المرئية و تعديل الخاصة يجيئ في موضعه و خاصة الشمس مركزه كما يجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الراء و الحركة الخاصة هي حركة التدوير كمامر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تاثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحيوة و يجيئ في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

و**الخاصية** بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للاثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الاثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيئ اي ما اثره الناشي منه و الخواص اسم جمع الخاصة لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كلوازم التمثيلات و الاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزايا و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

و هو معنى مجازي له و يلزمه الطلب و هو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات و حقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم و حقه ان يبحث عنه في علم المعاني و ثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان و الفرق بين الخواص و المزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة و هي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل و الاستعارة و الكناية كذا في كليات ابى البقاء *

والخصوصية بالفتح افصح و حينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية و التاء للمبالغة و اذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة و التاء للمبالغة كذا في كليات ابى البقاء *

المخصوصة عند المنطقيين و تسمى بالشخصية ايضا قد سبق في لفظ الحملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة *

المخصوص بالمدح و الذم عند النحاة يجيئ تفسيرهما في افعال المدح و الذم في فصل اللام من باب الفاء *

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم و عند بعض اهل البيان هو الحصر و بعضهم فرق بينهما و يجيئ في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف * قال النحاة من المواضع التي يضمر فيها الفعل قياسا باب الاختصاص و يكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا و ذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم و يؤتي بعده بلفظ ايّ و يجري مجراه في النداء من ضمه و الاتيان بعده بهاء التنبيه و وضعه بذي اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير و ذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا و ليس بنداء لان المراد بصيغة ايّ هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصا من بين الرجال و حكمه في الاعراب و البناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل و كذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا او مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص * و قد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب *

الاختصاصات الشرعية عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم *

اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعتا للآخر والآخر منعوتا به و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نعتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني *

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي * و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح * و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افراده و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا نا نقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد * ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر المعارف محل تردد * اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعرف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعا عاما و اما لانه موضوع لمعنًى كلي ليستعمل في جزئياته لا فيه و ايامًّا كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما في رجل عالم فلاتكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة و قد يتمحل فيحمل الاشتراك على ما هواعم من المعنوي و اللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي و هو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى * و صاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص و قلما يبلغ مرتبة الازالة بالكلية * فان قلت الرجل العالم خيرمن الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا * فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول و ان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى و في عرف اهل المعاني هو القصر و يجيئ في فصل الراء من باب القاف و في عرف الاصوليين يطلق على معانٍ * منها قصر العام على بعض مسمّاته وهذا مصطلح الشافعية و المالكية فقيل المراد بالمسمّات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيئ في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه و هو معنى بمسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمّاته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط و في مثل اقتلوا الكافرين و لاتقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسمات قد اقتصر الحكم على بعضها و في الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصرت

دلالتها على البعض خاصة و حينئذ يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر و ان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم و لاقصر * و قال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب و يرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله و اجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص كقولهم خصص العام و هذا عام مخصص ولا شك ان المخصّص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه و هذا ظاهر في غير استثناء و اما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع و ان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يفتقر الى هذا التاويل في الاستثناء و غيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقية الدخول و قولنا قصر العام على بعض مسمىاته انما يفتقر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى و بعضهم لم يفرق بين العام و الخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لايفتقر الى التاويل لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج * وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص و المراد بالتخصيص هو الاصطلاحي و بالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور و لا تساوى الحد و المحدود في الجلاء و الخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف و التخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف * وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام * و منها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراخ وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى و هو خالق كل شيئ فان العقل يخصص ذات الله تعالى و الحس في نحو قوله تعالى و أوتيت من كل شيئ فان الحس يخصص مالم يكن في ملك بلقيس و العادة في نحو لايأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا و بقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر و مقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً و كذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه و نحو ذلك ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا و اخواتها فاستثناء و الا فان كان بان يؤدي موادها فشرط و الا فان كان بالى و ما يفيد معناها فغاية والا فصفة او غيرها و بقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لاتخصيصا * و منها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل و بهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية و بهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنيان و مما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض و نفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة و الشرط و هو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض و لا يدل في البعض الآخر لا نفيا و لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر و لو انعدم انعدم بالعدم الاصلي و انه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة و لا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض للآخر كما يوجد في الدليل المستقل * و منها قصر اللفظ على بعض مسمياته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول و هذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسمياتها و انما مسمياتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص و كذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما و الاستثناء عنه تخصيصا له * اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل و كذلك النسخ صرح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل و منفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل و الثاني المنفصل و المخصص المتصل خمسة الاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و بدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم و المنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شيء فان العقل هو المخصص للشيء بما سوى الله تعالى و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل و كالحس نحو او تيت من كل شيء و كالعادة نحو لا نأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا و كالتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية و الشافعية و المالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي و التلويح و العضدي و حاشية التفتازاني *

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علتي صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار و يجيء في لفظ النقض ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون *

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح و اما في الشرع فقيل هو الدرك * وقيل هو تخليص المبيع من المستحق و تسليمه الى المشتري و يجيء في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال *

الاخلاص بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك و في مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته و سكناته و قيامه و قعوده و تقلباته و افعاله و اقواله لله تعالى * و في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد و يضاده الاشتراك و كمال اخلاص صدق است انتهى * و مآل العبارات واحد * و في شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالا فله وجه الى الخلق و وجه الى الحق سبحانه فمن اخلص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر و فعله يسمى اخلاصا و ينقسم الى اخلاص و اخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • و الثاني اخلاص فى الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضاء الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى و الثالث الاخلاص فى الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه و تربص حسن ثوابه فى الآخرة و الرابع اخلاص فى الاحوال اي الالهامات القلبية و الواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق و لا يبالي بنظرهم اصلا مبالاته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص وجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص بالكسر حقيقةً هو الله تعالى و هو مخلص بالفتح لا مخلِص و هذا نهاية الاخلاص انتهى • و در مجمع السلوك ميگويد اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان است اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جملۀ مخلصان صديقان نباشد و هركه عمل براي مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى و هذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا فى الدارين و لا حظا فى الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • و فى السيد الجرجاني الاخلاص فى اللغة ترك الرياء فى الطاعات و فى الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه و تحقيقه ان كل شيئ يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه و خلص عنه يسمى خالصا و يسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • و قيل الاخلاص ستر بين العبدين و بين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه و لا شيطان فيفسده و لا هوى فتميله • و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول فى العمل •

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه فى المدح كما في جامع الصنائع • وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال فى الاتقان في فصل المناسبة بين الآيات ويقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا • حسن التخلص و هو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه فى القرآن شيئ

لما فيه من التكلف و قال ان القرآن انما ورد على الاقتضاآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم و ليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول و انظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء و القرون الماضية و الامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا و دعائه لهم و لسائر امّته بقوله و اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة و في الآخرة و جوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخلصه لامّته بقوله قال عذابي اصيب به من اشاء و رحمتي وسعت كلشيئ فساكتبها للذين من صفاتهم كيت و كيت و هم الذين يتبعون الرسول النبي الامي و اخذ في صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم و لا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال و لا بنون الى آخره و في سورة الكهف حكى قول ذي القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء و كان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكّه الذى هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر و وصف مآل الكفار و المؤمنين * وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ماكنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه و في الاستطراد تمر بذكر الامر الذى استطردت اليه مرورا كالبرق الخاطف ثم تتركه و تعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد و انما عرض عروضا * قيل و بهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف و الشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله و من قوم موسى الى آخره و في الشعراء الى ذكر الانبياء و الامم * و يقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصولا بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء و هو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعا آخر و هو ذكر الجنة و اهلها ثم لما فرغ قال هذا و ان للطاغين لشر مآب فذكر النار و اهلها * قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل و هي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخر و يقرب ايضا منه حسن المطلب * قال الزنجاني و الطيبي و هو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين * قال الطيبي و مما اجتمع فيه حسن المطلب و حسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لي الارب العالمين الذي خلقني فهو يهدين الى قوله ربّ هب لي حكما و الحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان *

فصل الضاد المعجمة * الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيئ في فصل الواو من باب العين *

فصل الطاء المهملة * المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان * منها المخروط المستدير التام و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير اي دائرة و سطح صنوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائقا الى نقطة بحيث لوادير خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير و بين تلك النقطة ماسّة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح و قولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري * و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة * و عرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول * و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح * ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محوره فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل * و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصول بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما * و منها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها * و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستو موازى القاعدة كان القسم الذي يلى القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا و اما القسم الذي يلى الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه * و منها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعدا هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مساو بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فانكانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل * و منها المخروط الذي يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة و لا شكلا مستقيم الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير و هذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره * اعلم ان المخروط ماخوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير

الناقص و ليس بمانع ايضا ان لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التامل *

الخط بالفتح و التشديد لغةً تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن و عند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون و بروز است و نيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيب هويت در تجرد و بى نشاني * وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لايكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيى ايضا في لفظ المقدار * و عند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط * وفي اشكال التاسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط * ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس * و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة * و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم * والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم * و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه * ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحن و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط * و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل * وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء مّا هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب * والخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس *

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار و هذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي و جنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله * و من خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه و الشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل و مرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم و افق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك و انتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولابية و لما كان افقه منصفا للمعدل و المدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل و النهار كمية هناك ابدا و لهذا سميت به * و الفصول هناك ثمانية صيفان و خريفان و شتاآن و ربيعان ومدة كل فصل شهر و نصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتداليين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف و شتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف و من نصف الثور الى اول السرطان خريف و هكذا * وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق و المغرب ايضا كما سيجيئ *

خط السمت هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السمت * و خط سمت القبلة عندهم يجيئ في فصل التاء من باب السين *

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجيئ في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير *

خط المركزالمعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج *

خط المشرق و المغرب عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق و المغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا * و في شرح الچغميني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال و الاستواء انتهى و هذا الخط و خط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات *

خط الظل ويسمى قطر الظل ايضا و هو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس و رأس الظل *

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى *

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال و الجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار * و بعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق و نصف النهار * و قد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض و دائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا و يسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به و المعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي * وفي شرح الچغميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب و الشمال يسمى خط نصف النهار و خط الزوال و خط الجنوب و الشمال انتهى *

خط الوسط و يسمى الخط الوسطي ايضا يجيئ تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو *

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيّال يستحيل اليه الغذاء اولا و يسمى كيموسا و رطوبة اولى ايضا و اما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر * فقولهم جسم جنس و الرطب فصل يخرج العظم و اللحم و الغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل و الاتصال و الانفصال بحسب الطبع * و قولهم سيال اي من شانه ان ينبسط متسفلة بالطبع حتى لو خلي و طبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ و النخاع و الشحم و لا يخرج البلغم الزجاجي و الجصي لانهما رطبان سيالان طبعا و ايضا المراد التشبيه بالزجاج و الجص في اللون و الطبع لا في القوام و كذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية و لايغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل و المراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقرينة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي و المراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء و هو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع و الانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير و الصواب ان يكون بدله الكيلوس و لهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا و لا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة و يمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور * و قولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية و المني عند البعض و لا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا في الجملة اذ ما من خلط الا و يمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لاتحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط * وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى و لا يخفى ما فيه * و لو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصر و احسن * و انواع الاخلاط اربعة استقراءً الدم و الصفراء و البلغم و السوداء و كلواحد منها ينقسم الى طبيعي و غير طبيعي و الطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد و ما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء * و في بحر الجواهر الخلط المحمود و يقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شانه ان يصير جزءا من جوهر المغتذي وحده او مع غيره و الخلط الرديئ هو الذي ليس من شانه ذلك انتهى * و كيفية تولد الاخلاط ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة و تأثر من حرارتها و حرارة مايليها من الاعضاء كالقلب و الكبد و الطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه و قوامه و ملاسته و هو الذي يسمى كيلوسا بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا و ينطبخ في الكبد فيحصل منه شيئ كالرغوة اي

الزبد و شيئ كالرسوب و قد يكون معها شيئ محترق ان افرط الطبخ و شيئ فج ان قصر الطبخ و الرغوة هي الصفراء الطبيعية و الرسوب هي السوداء و يسميها جالينوس خلطا اسود و المحترق لطيفه صفراء غير طبيعية و كثيفه سوداء غير طبيعية و الشيئ الفج منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره و اما المصفى من هذه الجملة نضجا فهو الدم *

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا و عرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها و في افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * الاختراع

قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة و يجيئ ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف و المخترع عند اهل العروض اسم بحر و يجيئ في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف *

الخلع بالفتح و سكون اللام في اللغة النزع ومنه خلعت المرأة زوجها اذا افتدت منه بمال كذا في فتح القدير * و في جامع الرموز الخلع بالضم في المرأة و بالفتح في غيرها كما في الاختيار لكن في المغرب انه بالضم اسم و انما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما نزعا لباسهما وفي الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح و الاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي و الفرق بخصوص المتعلق و القيد الزائد و لابد فيه من زيادة قولنا ببدل كما انه لابد من زيادة قولنا بلفظ الخلع في الاول و كذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البينونة لامطلقا * اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر و الا فالفا الخلع و التطليق و المباينة و المباراة و البيع و الشراء كما في النتف وصورته بالعربية ان تقول الزوجة خلعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت و بالفارسية خويشتن را از تو بكابيني كه مراست برتو و نفقهٔ عدت خريدم بيك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا * ثم استعمال لفظ الخلع في الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفي النتف انه حقيقة في كليهما * وفي الفصولين ان الخلع بعوض و غير عوض متعارف و الاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير و جامع الرموز * وعند السبعية هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيئ في فصل العين من باب السين * وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه خروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

صورة أخرى و على الفالج الذي عم شق البدن و شق الوجه كما في بحر الجواهر *

الانخلاع مصدر من باب الانفعال و هو عند الاطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر *

المخلع عند اهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية و يجيئ شرحه في فصل اللام من باب الذال المعجمة * و المخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح و تخليع نوعي ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند *

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة و يجيئ في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء *

الخزف بفتح الخاء والزاء المعجمة هو السعال * و الخزفي هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا في بحر الجواهر و انواع جرب العين تطلب من كتب الطب *

الخسوف هو الكسوف و قيل بالفرق بينهما و يجيئ ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء من باب الكاف *

الخف بالضم و التشديد لغةً موزه و شرعا الذي يستر الكعب و امكن به السفر كما في المحيط او المشي به فرسخا و ما فوقه كما في الهداية * و الجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين و نحوه على المشهور لكن في المجموع انه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين *

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة و قد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق و الاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب الثاء المثلثة *

الخفيف ضد الثقيل وقد سبق * وعند اهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية و المنهوك يجيئ في فصل الكاف من باب النون * وعند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف * و در جامع الصنائع گويد بحر خفيف در وزن نبشته شده يكي تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله * شعر * ز خفيف ار طلب كني مثلي را تو وزن كن * فعلاتن مفاعلن فعلاتن مفاعلن * دوم دو جزء بر اصل و يكي محذوف مثاله * شعر * ز خفيف آن نمونه كش بسخن * فعلاتن مفاعلن فعلن انتهى *

التخفيف هو ضد التشديد و منه ان المخففة والنون الخفيفة و قد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب الثاء المثلثة * و تخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب او الحذف او الاسكان كما يجيئ في لفظ الاعلال في في فصل اللام من باب العين * والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح و يجيئ في لفظ التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة *

الخلف بالفتح و سكون اللام عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه و يقابله القياس المستقيم و انما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثني فيه نقيض التالي فانهٔ ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه و ان لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا * و اما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق و هو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا و بجزئيه او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا و هو يعم الموجبات و السوالب لا انه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب أنّ عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان و الا يصدق نقيض العكس و هو لا شيئ من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل و هو قولنا كل انسان حيوان فنقول كل انسان حيوان و لا شيئ من الحيوان بانسان ينتج لا شيئ من الانسان بانسان و هو محال لانه سلب الشيئ عن نفسه * اعلم ان القياس منحصر في الاقتراني و الاستثنائي فوجب رد هذا القياس و تحليله الى ذلك و قد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي و الآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات * و قد يقال ان الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب و تاليها امر لازم له و من حملية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلب لاشيئ من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب و معنا حملية صادقة و هي كل ب ا ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ا ونجعلها مقدمة للاستثنائي و نقول لكن ليس بعض ج ا اذ هو محال بدليله صدق هذا حق * وقيل في تكملة الحاشية الجلالية و يمكن ارجاعه الى استثنائيين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية و اما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل و هذا التقرير انسب بعدّه من الاستثنائي و اوفق بما اعتبره في تفسيره من ابطال النقيض * و انت تعلم ان الحكم بشيئ من الرجوعات المذكورة لايصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان النقيض بديهيا ايضا في بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتأمل انتهى * فائدة * انما سمي الخلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه اي من ورائه و يؤيده تسمية القياس الذي ينساق الى مطلوبه ابتداء اي من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كانّ المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة *

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

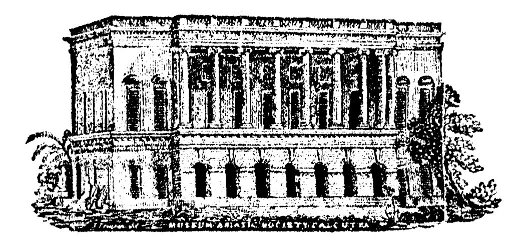
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 95.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MO*H*AMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 5TH.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1854.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.